f. VI. 89.

Myth.
0 7 2

SYMBOLIK

UND

MYTHOLOGIE

ODER DIE

NATURRELIGION

DES

ALTERTHUMS.

VON

FERDINAND CHRISTIAN BAUR,

PROFESSOR AM KOEN. WUERT. PHILOL. THEOL. SEMINAR IN BLAUBEUREN.

IN ZWEI THEILEN.

ZWEITER ODER BESONDERER THEIL.
ERSTE ABTHEILUNG.

STUTTGART,

DRUCK UND VERLAG DER J. B. METZLER'SCHEN BUCHHANDLUNG.

1825.

BIBLIOTECA BAMBERG

Χρησιμωτατον το της συμβολικης ἑρμηνειας ειδος εις πολλα, και προς την ορθην θεολογιαν συνεργεν, και προς ευσεβειαν. Clemens Alex. Strom. V. c. 7.

Inhalt des zweiten Theils.

Erste Abtheilung.

Erster Abschnitt:

Das reine und allgemeine Abhängigkeitsgefühl oder die Lehre von Gott und der Welt . . . . Seite 1 — 364

Erstes Capitel:

Lehre von Gott . . . . . 1 — 232

Der ursprüngliche Begriff der Gottheit, abstrahirt aus den ältesten Benennungen derselben . . . 1 — 11

Indische Lehre von Gott . . . . . 12 — 18

Polyth. Brahma, Vischnu, Siwa u. s. w. Monoth. Brahma.

Persische . . . . . 18 — 30

Ormuzd und Ahriman. Die Amschaspands. Die Fervers.

Aegyptische . . . . . 30 — 55

Pan, Phtha u. s. w. Osiris u. Isis u. s. w. Hermes.

Phönizische und Vorderasiatische . . . 55 — 64

Altgriechische. Die Kabirengötter . . . 64 — 91

Die Hellenischen Götter . . . . . 91 — 222

I. Zeus . . . . . 93 — 103

II. Here . . . . . 103 — 106

III. Poseidon . . . . . 106 — 112

IV. Demeter - Persephone . . . . . 112 — 119

V. Ares . . . . . 119 — 128

VI. Aphrodite . . . . . 128 — 132

VII. Hephaestos . . . . . 132 — 135

Seite

VIII. Hestia . . . . . 133 — 135
IX. Hermes . . . . . 136 — 151
X. Athene . . . . . 151 — 177
XI. Apollon . . . . . 177 — 213
XII. Artemis . . . . . 213 — 222
Einige Bemerkungen über die Altitalische Götterlehre 222 — 232

Zweites Capitel:

Lehre von der Welt, oder dem Verhältnifs Gottes zur Welt . . . . . 233 — 364
A. Lehre von der Weltschöpfung . . . 233 — 303
Allgemeine Bemerkung über die Begriffe Gott und Welt . . . . . 233 — 234
Indische Lehre von des Weltschöpfung. Die Objectivirung der Gottheit in der Welt und Natur. Das Schöpfungs - Opfer, das Welt - Ei. Begriff der Maia u. s. w. . . . . 234 — 265
Persische Lehre. Kampf des Ormuzd und Ahriman. Mithras - Opfer . . . . . 265 — 276
Bemerkungen über die Aegyptische, Phönizische, Orphische Kosmogonie . . . . . 276 — 281
Altgriechische Vorstellungen . . . . . 281 — 285
Hellenische oder Hesiodeische Kosmogonie. Drei Epochen derselben: Uranos, Kronos, Zeus . . 285 — 303

Zweites Capitel:

Lehre von der Welt, oder von dem Verhältnifs Gottes zur Welt.
B. Lehre von der Weltregierung . . . . 304 — 365
Verhältnifs Gottes zur Welt im Allgemeinen betrachtet . . . . . 304 — 307
Verhältnifs des Idealismus und Realismus in dieser Lehre im Indischen und Persischen System . 307 — 308
Astrologischer Fatalismus bei den westlicheren Völkern, den Chaldäern und Aegyptiern . . 308 — 312
Siderische Symbole der Weltharmonie . . . 313 — 314
Symbol der Leier . . . . . 314 — 316

		Seite
Musen, Horen, Chariten, Moiren, Nornen	Wesen, in welchen die Idee der göttlichen Weltordnung mythisch personificirt ist	316 — 321 321 321 — 325 325 — 333 332 — 334
Verhältnifs zwischen Zeus und den Moiren, oder Beantwortung der Frage, ob das höchste Princip der Griechischen Religion eine Natur-Nothwendigkeit, oder ethische Weltordnung gewesen sey, nach der Consequenz des Systems und nach den Aeusserungen der Hauptschriftsteller		334 — 353
Die Einheit Gottes im Systeme der Naturreligion u. Vergleichung mit dem Christenthum		353 — 363
Uebersicht		364

Zweiter Abschnitt:

Das Abhängigkeits-Gefühl in seiner besondern Beziehung auf den Menschen, oder der im religiösen Bewufstseyn sich darstellende Gegensaz, sofern er in Beziehung auf den Menschen gesezt wird, und wieder aufgehoben werden soll		365 sq.

Erstes Capitel:

Der Gegensaz, sofern er in Beziehung auf den Menschen gesezt wird, oder die Lehre von der Natur des Menschen		365 — 420
Allgemeine Bemerkung		365 — 366
Mythen über die Schöpfung des Menschen		366 — 370
Die Endlichkeit der menschlichen Natur in ihrer Beziehung auf das absolute Wesen der Gottheit. Die Idee eines Abfalls oder Sündenfalls nach der Indischen und Persischen Lehre. Der Begriff des Bösen, auch mit Rüksicht auf das Christenthum		370 — 381
Orphisch-griechische Lebensansicht im Zusammenhang mit der Griechischen Vorstellung über die Unvollkommenheit der menschlichen Natur		381 — 389
Der Mythus von Prometheus		389 — 407

Die Orientalisch-griechische Idee der Präexistenz und des Uebergangs des idealen Seyns in das reale. Der Mythus von Narcissus . . . . . 407 — 410
Die Lehre von den Weltaltern . . . . . 411 — 414
Allgemeiner Gegensaz des Orientalischen und Griechischen Religionssystems in der Lehre von der Natur des Menschen . . . . . 414 — 420

Erster Abschnitt.

Das reine und allgemeine Abhängigkeitsgefühl, oder die Lehre von Gott und der Welt.

Erstes Capitel.

Die Lehre von Gott.

Indem wir nun die einzelnen Symbole und Mythen, Ideen und Lehren der Naturreligion darzulegen und zu entwickeln beginnen, müssen wir vor allem auf den allgemeinen Umrifs zurückblicken, welchen wir Th. I. im Anfang des zweiten Capitels des ersten Abschn. von dem ganzen nun zu durchlaufenden Gebiet nach der Idee der Religion vorgezeichnet haben. Das religiöse Bewufstseyn ist entweder ein allgemeines und reines, oder ein besonderes und getrübtes, wodurch von selbst unsere folgende Darstellung in zwei Theile zerfällt, in deren erstem wir die Lehre von Gott und der Welt, und dem Menschen, sofern er als blosser Theil der Welt mit dieser in demselben Verhältnifs der Abhängigkeit zu Gott steht, darzustellen haben. Wir verfahren dabei so, dafs wir nach einigen allgemeinen Bemerkungen über den ältesten historischen Ausdruck des religiösen Bewufstseyns überhaupt sowohl die einzelnen Formen, in welchen sich

die Naturreligion bei den einzelnen Völkern historisch objectivirt hat, beschrieben, als auch das Einzelne und historisch Gegebene jedesmal wieder auf die allgemeinsten Ideen der symbolisch-mythischen Religion und der Religion überhaupt zurückführen.

Das religiöse Bewufstseyn ist, wie wir früher gesehen haben, von dem Selbstbewufstseyn überhaupt nicht zu trennen. Wir können daher auch hier mit keiner andern Frage beginnen, als mit dieser: Auf welche Art die älteste Naturreligion das religiöse Bewufstseyn überhaupt, wie es sich in der Idee einer Gottheit objectivirt, aufgefafst habe? Die Merkmale, an welche wir uns dabey halten können, sind allein die allgemeinsten und ältesten Benennungen für den Begriff der Gottheit überhaupt. Gelingt es uns aus dem Namen noch den Begriff zu abstrahiren, so ist uns damit auch der ursprüngliche Ausdruck des religiösen Bewufstseyns gegeben. Als Namen, die hieher gehören, sehen wir die Hebräischen אֱלֹהִים אֵל an, für deren Wurzel wir das pronomen אֱלֶהּ, das Lateinische ille, und auch den Hebräischen Artikel, der ursprünglich הַל arabisch: Ar. lautete, halten. Es ist also der Name der Gottheit Bezeichnung eines Subjects überhaupt*). Dafs aus derselben Wurzel auch die Namen עֶלְיוֹן, Bel, ἥλιος, entstanden sind, ist wohl möglich, nehmen wir sie aber auch in der Bedeutung

---

*) Man vergl. hier auch die Stelle V. Mos. 32, 39. כִּי אֲנִי הוּא denn ich bin Gott. s. Storr über das Ev. Joh. S. 204. Bemerkenswerth ist hier auch, wie in dem Buche Hiob, dessen Ausdruck auch sonst eine besonders alterthümliche Farbe hat, Gott öfters, ohne Rücksicht auf den Zusammenhang, schlechthin durch das pron. bezeichnet wird, z. B. XV. 30.

eines Obern, so schliefst sich doch dieser bestimmtere Begriff an den unbestimmtern eines Subjects überhaupt aufs engste an, wie im Deutschen Er und Herr eigentlich Eins ist. Dieses Deutsche pronomen Er, der Wurzel nach Eins mit dem Lateinischen vir, leitet uns auf eine andere Combination. Den Ursiz der Menschheit und der religiösen Cultur müssen wir nach dem Obigen in jenen Ländern suchen, wo Iran um Turan grenzt. In dem Namen Iran*) erkennen wir wieder das pronomen Ir, Er, die Endung an macht die Ableitung, wie das Deutsche en, es ist dieselbe Endung, die mit einer Verlängerung im Griechischen und Römischen so oft vorkommt, ηνοι, ηνη, ηνες, ανες, ανοι, eni, ena, unus, una (diese leztern Formen besonders im Indischen und Lateinischen, Arjuna, Varuna, Neptunus, Fortuna, Juno, unus u. s. w. «Dieselbe Endung unum, dunum ist auch bei Celtischen Namen characteristisch. Vergl. W. von Humboldt's treffliche Schrift über die Urbewohner Hispaniens und die Vaskische Sprache. Berlin 1821.) Fast sollte

*) Man vergl. was Ritter Erdk. II. Th. S. 33. erste Ausg. bemerkt: „Eil nennt Ferdusi im Schah Nameh die alten Helden Rustans; Elam heifsen in den hebräischen Schriften die Bergbewohner zwischen Susiana und Medien; Eil, Ill, Illiats heifsen sie noch gegenwärtig; Ghilan ist der heutige Name der bekannten persischen Provinz, die nördlich an dieses Alt-Medien stöfst. Alle Inschriften der Felsensculpturen in der Pehlvisprache, z. B. in Kirmanschah nennen das Land Iylan, Ilan, weil nach Silv. de Sacy die fliefsenden Laute l und r auch in deren Schriftzügen häufig verwechselt werden.“ Es verhalten sich also die beiden Namensformen ebenso zu einander, wie die beiden pronom. Er und ille. Derselbe Uebergang dieser beiden wichtigsten Wurzelsylben, wozu auch noch die Sylbe: Es gehört, nebst den Umlauten derselben, erscheint auch in sehr vielen der ältesten Thiernamen. Ohne Zweifel sind diese Sylben die ältesten, articulirten, mit einem hellern Begriff verbundenen Laute. Bei Ilan darf wohl auch an den Namen des uralten Ilion erinnert werden.

man das Griechische ἀν-ηρ nur für die Occidentalische Umkehrung von Ir - an halten. Statt Iran sagte man auch Erieme, Arieme, Irmań, Erman. Wenn wir darin den Namen des Gottes Hermes zu entdecken glauben, so wird dies, da Hermes auch Teut hiefs, ebenso wenig zu bezweifeln seyn, als das die Irmanen, Ermanen, Dschermanen, Germanen auch die Teutschen sind. Der Planet Merkur heifst nach Hammer Heidelb. Jahrb. 1823. Febr. auf Persisch Tir, worin wir wieder die Wurzel Ir, Er haben, (nur mit einem Vorlaut, wie im Griechischen und Lateinischen aus is ις auch τις wurde, und aus ὁς τος) als Bezeichnung eines Subjects überhaupt, und dieses allgemeine Subject ist Gott. Was die Endung man, μῆς betrifft, so halten wir sie ursprünglich für eine adjectivische Ableitung, die der Wurzel nach dieselbe ist mit dem Deutschen Man, Mensch, und der Participial-Endung der Orientalischen Sprachen auf mim, der Griechischen auf μενος, der Lat. auf ens. Wenn daher Ér, Ir, Tir das aufgehende Bewufstseyn eines Subjects überhaupt bezeichnet, welches auch das Bewufstseyn Gottes ist, so sind die Erman, Irman die, welche dieses Bewufstseyn haben, gerade so, wie aus אֵל sogleich der plur. אֱלֹהִים wird. Nehmen wir ferner die Formen θεος, deus, Ζευς, Δευς, Δις, Dis zusammen, so ist offenbar die Wurzel derselben weder δεος die Furcht, noch τιθεναι (θεντες κοσμῳ τα παντα Herod. II. 52. wie sollte ein so abstracter Begriff der ursprüngliche gewesen seyn?) noch θεω laufen, wegen der Bewegung der Gestirne (Plat. Crat.), sondern zunächst das Sanskrit - Zendische Div, Dew, Diva, Dewana, und in diesem selbst glauben wir den Artikel, oder das pronomen demonstrativum der, die, das, gricchisch-δε δη latein. is-te erkennen zu müssen. Ist also Diw, Dew, deus, δαι eine Bezeichnung für Gott als Subject über-

haupt, so sind die *δαιμονες* nach der ursprünglichen Bedeutung des Worts, die selbst noch bei Hesiod durchscheint, gewifs nicht sowohl die Götter selbst, als die, welche sich dieses Begriffs bewufst geworden sind. *Δαιμονες* verhält sich zu seiner Wurzel selbst gerade so, wie אֱלֹהִים zu אֵל, Erman zu Er, und

wenn wir nun auch noch den Namen *Ελληνες* dazuziehen, und von jenem El, Bel, ille und der obigen Endung *ηνες* (also auch soviel als *Ελλοι*, *Σελλοι*, Galli) ableiten, so ist es wieder dieselbe ganz allgemeine appellativische Bedeutung, aus welcher erst der besondere Volksname entstund. Eine neue Reihe geben die Formen: Jah, Jova, Jovis, Juno, Janus, (wozu auch gehören Tschin, Sin, Gian, Genius) deren gemeinsamer Buchstabe j mit dem d-Laut der vorigen Formen sehr nahe verwandt ist, und dieselbe demonstrative Bedeutung hat. J geht leicht in d, dj über, wie z. B. aus Janus, Jana, Diana wurde, aus *ζευγω* jungo, aus *ζυγον*, jugum, (ζ soviel als σ und δ). Es möchte sich zwischen den Formen mit dem j, und den vorigen mit dem d-Laut ungefähr ebenso verhalten, wie mit den Deutschen pronomina, dieser und jener (griech. *εκ-ειτος*, *δεινα*, alttcutsch: deheiner). Immer aber sehen wir wieder die pronomina in der engsten Verbindung mit der ältesten Bezeichnung des Begriffs der Gottheit, und ebenso ist es endlich auch noch mit dem Götter-Namen der Asen, *Αισοι*, indem dieser seine Wurzel in dem unbestimmten pronomen Es, Etwas, is, *ός* u. s. w. hat. Müssen uns nun aber alle diese Zusammenstellungen nicht auch historisch den Saz bestätigen, dafs das Bewufstseyn des Göttlichen zugleich mit dem Bewufstseyn des Menschen überhaupt erwache? Mit dem Begriffe eines Subjects, eines Seyenden überhaupt, dem Gedanken, dafs ein Er ist, woraus sodann, sobald dieser Gedanke subjec-

tiv sich wendet, der Begriff der Ichheit, das: Ich bin entsteht (wie aus Er, Il, εγω, Ich, wird), wird das Bewufstseyn erst constituirt. Der Mensch wird sich eines Seyenden, eines Subjects bewufst, ohne selbst noch zu wissen, ob es in ihm oder ausser ihm ist, bald aber sezt er es schon bestimmter ausser und über sich, und eben dieses Bewufstseyn, dafs es ein solches Subject, einen solchen Er oder Herrn gibt, wird nun der Charakter, der den Menschen als intelligentes und seiner Intelligenz durch die zugleich sich entwickelnde Sprache bewufst gewordenes Wesen von den nicht intelligenten und sprachlosen unterscheidet. Daher werden aus dem אֵל die אֱלֹהִים, aus den Dew die Dämonen, und in dem allerältesten Begriff der Elohim und Dämonen fliefst Göttliches und Menschliches in dem Begriff intelligenter Wesen ganz zusammen. Daher werden aus jenem Er, Ir, die Ermanen, Germanen, und diese sind auch die Teutschen, weil sie durch die Sprache, die Vermittlerin des Selbstbewufstseyns, sich selbst deutlich sind, sich gegenseitig als dieselben intelligenten Wesen erkennen, weswegen auch sowohl das Lateinische sermo von jenem Erman, Hermes, ebenso herkommt, wie das Griechische ερω von der einfachen Wurzel Er, als auch das Lateinische Adjectiv germanus, dessen völlige Identität mit dem Volksnamen Germanus gewifs Jedem auffallen mufs, den Begriff der Stamm-Verwandtschaft, der leiblichen, geschwisterlichen Verwandtschaft (cfr. auch Herod. IV. 104.) sogar im herrschenden Sprachgebrauch immer beibehalten hat. Daher ist jenes mim, men, wodurch jenes er, ille adjectivisch als Eigenschaft einem Subject zugeschrieben wird, die älteste Bezeichnung des Menschen, und auch soviel als Man, Menes, Menu, Minos, Mens, bei welchem Lateinischen Wort die Zusammenstimmung mit der Participial-En-

dung ens nicht zu übersehen ist. Und wenn nach der Deutschen Sage bei Tacitus Germ. c. 2. Mannus der Sohn des Gottes Tuisco oder Teut ist, so ist dies nur der naiv - mythische Ausdruck für dasselbe Begriffs-Verhältnifs.

Es ist nichts natürlicher, als dafs der Mensch den mit Einem Male in ihm hervorbrechenden, und das Bewufstseyn nun erst in ihm hervorrufenden Gedanken eines seyenden Subjects recht angelegentlich festzuhalten suchte, als einen leuchtenden Strahl, der das Dunkel der Bewufstlosigkeit zerstreut hat, als einen Merkpfahl, worauf er wie der Wanderer auf dem irren Pfade sein Auge richten müsse. Daher hat nun jener Er, Ir, Tir, woraus sodann der Name des Hermes wurde, die Säule zu seinem eigensten Attribut, und diese Säule, die dem Hermes in Aegypten ebenso zukam, wie er in Griechenland seine Hermen-Statuën, und in dem alten Teutschland seine Irmin-Säule hatte, war nichts anders, als das älteste Symbol, das wahre Merkzeichen des zum erstenmal erwachenden und sich selbst fixirenden menschlichen und religiösen Bewufstseyns. Aus Veranlassung der Feuersäule, in welcher Jehova vor den Israëliten in der Wüste herzog, und welche bei dieser ältesten Symbolik gewifs auch erwähnt werden darf, bemerkt Clemens Al. Strom. I. c. 24. von dem Symbol der Säule: *δηλοι το ἑστως και μονιμον τε θεε, και το ατρεπτον αυτε φως, και ασχηματιστον*, und sezt dann über das Alter dieses Symbols noch hinzu: *πριν γ' εν αχριβωθηναι τας των αγαλματων σχεσεις, κιονας ἱσταντες οἱ παλαιοι εσεβον τοτες, ὡς ἀφιδρυματα τε θεε.* Mit diesem ältesten Hermes halten wir, wie schon aus Früherem hervorgeht, ursprünglich für Eins und dasselbe den ältesten Herakles, der durch den ganzen Westen gewandert ist. Wie Hermes eigentlich Ir, Tir hiefs, so hatte auch Herakles denselben Namen,

wie wir ja selbst noch aus dem Namen der ältesten Griechischen Stadt, in welcher er heimisch ist, sehen. Die in dem alten Argos gelegene Stadt Tiryns ist die Stadt des Tir oder Herakles. Wie von jenem Ir Iran seinen Namen hatte, so von diesem Tir oder Tur den seinigen Turan, und was in der Folge der Zeiten Religions- und Völkerhafs zur grofsen Grenzscheide machte, war ursprünglich nur durch einen Laut verschieden, dieselbe in der ersten Wurzel verfliefsende Differenz, wie in den Flufsnamen Gihon und Sihon, in den Volksnamen Ind, Hind, Sind.

In dieser Identität jener beiden ältesten Götter liegt auch die Ursache, warum auch dem Herakles die Säulen so eigenthümlich zukommen, dafs er sie nicht blos in dem fernen Gades, sondern auch in Tyros Herod. II. 44. (das ohne Zweifel ebenfalls von ihm den Namen hat,) und wohl auch in andern Städten und Ländern hatte, und aus dieser ältesten symbolischen Bedeutung der Säule erklärt es sich, warum auch an andern Orten öfters Säulen als Ueberreste dieser uralten Symbolik auf eine selbst den Alten merkwürdige Weise vorkommen, Herod. II. 106. Die Säule ist dem Thurme verwandt, und Turms ist bekanntlich nur ein anderer Name für Tir (von welcher Bedeutung des Worts auch die *τυραννοι* bei den Griechen als die in Thürmen und Mauern hausenden Gewalthaber ihren Namen hatten). Auch der Thurm kann demnach dieselbe symbolische Bedeutung in der ältesten Zeit gehabt haben, wie die Säule, wovon wir den auffallendsten und merkwürdigsten Beweis in den Babylonischen Thurmbau vor uns sehen. Wenn es davon Genes. XI. init. heifst, zu der Zeit, da noch alle Welt einerlei Zunge und Sprache hatte, wollten sie eine Stadt und einen Thurm bauen, dessen Spize bis an den Himmel reiche, damit sie ein Merkzeichen

(שֵׁם) hätten, und nicht vielleicht in alle Länder zerstreuet würden, so ist hier derjenige Moment aufzufassen, in welchem das erwachende Selbstbewufstseyn die Menschen unter sich zuerst als intelligente, und durch die Sprache verbundene Wesen erkennen liefs. Diesen Uract des Bewufstseyns, der von der Entwicklung der Sprache nicht zu trennen ist, wollten sie mit aller Macht festhalten, damit sie nicht wieder in die dumpfe Nacht der Bewufstlosigkeit zurücksänken, wo die Intelligenz und die Fähigkeit der Sprache noch schlummert. Aber auf das Erwachen des Selbstbewufstseyns und der Einheit eines gemeinschaftlichen Bewufstseyns folgt unausbleiblich auch die die Sprachen verwirrende, und die Menschen in die Welt zerstreuende Differenz, das getheilte Bewufstseyn. Dafs aber das vermittelst der Sprache erwachende Bewufstseyn immer zugleich auch die religiöse Beziehung ausdrückt, ist aus der Urkunde selbst deutlich zu sehen. Daher sollte der Thurm, dieses Merkmal und Denkzeichen jenes Acts, wodurch der Mensch zuerst seiner selbst sich bewufst geworden, an den Himmel reichen, und wenn jener älteste Gott, dem die Säulen und Thürme geweiht sind, jener Tir, Hermes, Herakles, zuweilen auch mit dem Namen Sem (Dschem, Dschemschid) vorkommt, so möchten wir diesen Namen des Gottes solcher Merkzeichen eben mit jenem Worte שֵׁם (das Griechische *σημειον*) zusammenstellen, das die Hebräische Urkunde in jener Stelle recht bezeichnend gebraucht. Wie wir ferner schon an einigen Beispielen gesehen haben, dafs der Name Gottes zugleich auch der Name des ältesten Menschengeschlechts ist, so begegnet uns gerade in dieser Urkunde der Name Sem, wenn auch als Stamm-Name, doch gewifs auf eine sehr Thoth, Theyth, Taut hiefs, so glauben wir auch die-

sen Namen zu derselben Symbolik rechnen zu müssen. Man erklärt ihn bald für identisch mit dem Buchstaben Thau, bald giebt man ihm die Bedeutung Säule. Beides kommt wohl auf Eines und dasselbe hinaus, wenn wir, da ja Hermes auch der Erfinder der Schreibekunst ist, den Buchstaben Thau als Schriftzeichen für dasselbe halten, was die Säule als Zeichen einer Symbolik im gröfseren Stil war, wie ja auch jezt noch die aufrecht stehende Gestalt dieses Buchstabens in allen Schriftsprachen, und der demonstative, der ursprünglichen symbolischen Bedeutung der Säule parallele Gebrauch des d- und t- oder th- Lauts zeigen kann. Es ist der Uebergang der noch durch die Masse bedeutsamen Symbolik in die Hieroglyphik der Schrift, und wir sehen somit die drey Elemente, die den Character des Menschen constituiren, und zu seiner Ausbildung bringen, in ihrer ursprünglichen und natürlichen Verbindung und Aufeinanderfolge, die Intelligenz, die Sprache und die Schrift.

Was den Deutschen Namen Gott betrifft, der sich auch in dem Persischen Choda findet, so ist er wohl ursprünglich Eins mit dem Namen des Buddha, welcher auch Kodama, Gotama hiefs, woraus dann auch die Namen Wodan, Odin entstanden sind. In Betreff der Bedeutung des Buddha Namens erinnern wir an die frühere Bemerkung, dafs er vielleicht mit dem uralten Buddha-Symbol, dem *βάϛ*, zusammenhängt. Seine eigentliche Wurzel aber hat er zulezt in dem Indischen Bhu d. h. Seyn, das lat. fuo, fui, er ist also der Seyende. Die Sylbe ddha heifst ohne Zweifel eigentlich dad, oder tat, datta, d. h. Vater, wie aus dem Persischen Abudad, dem Gallischen Teuthates zu sehen ist. Der Vater des Seyns, oder der Seyende, als Vater, Gott. Merkwürdig ist, dafs der Name Gothen (auch soviel als Jüten, womit man den Dämonen-Namen Djut, Jut, (Tschin) vergleiche, Ritter Erdk. Th.

II. S. 802.) im alten Scandinavischen soviel als Mensch bezeichnet, s. Leo über die Verehrung Odins S. 74. worin wir wieder ein Beispiel sehen, wie ein Name von derselben ganz allgemeinen appellativen Bedeutung zum Namen eines einzelnen Volkes geworden ist. Und wenn endlich zum Buddha-Namen auch die Wurzel-Worte ab, אב, pater zu rechnen sind, so können wir nicht umhin, hier auch noch an Homers *Αβιοι* Il. XIII. in (man vergl. die *απια* Her. IV. 59.) die Indischen Pitris, und die Römischen Patres (wobei auch an die emphatische Verbindung des Wortes Pater mit Götter-Namen z. B. Ju-piter, Pater Quirinus zu denken ist) zu erinnern, in welchen die allgemeine appellative Bedeutung mit einer religiösen zusammenfliefst, mit welcher leztern die Römischen Patres selbst noch in der uns bekannten Geschichte erscheinen. Nicht anders verhält es sich auch mit den Herakliden, den Kindern des (altoriental.) Herakles in Griechenland, und den Kindern der Sonne und des Monds am Ganges wie in der neuen Welt. Es sind religiöse Benennungen für die Menschenkinder. Ueberall also dieselbe ursprüngliche Einheit des menschlichen und religiösen Bewufstseyns.

Zwischen dem ersten Erwachen des religiösen Bewufstseyns der Völker, und seiner Ausbildung in der Vorstellung bestimmter Gottheiten, und in Religionssystemen ist eine grofse Kluft, die wir von unserm Standpunkt aus entweder gar nicht ausfüllen können, oder nur dadurch, dafs wir es aus den einzelnen Formen, in welchen es sich mehr und mehr individualisirt hat, wieder in seine Einheit aufzufassen versuchen, das Bild auf die Idee, den Realismus auf den Idealismus zurückführen, und dies ist der Gesichtspunkt, den wir hauptsächlich festhalten müssen, wenn wir nun das grofse Pantheon der Naturreligion betreten, in welchem ein Volk nach dem andern sei-

ne Götterbilder zum Ausdruck seines religiösen Gefühls und zum Denkmal für die Nachwelt aufgestellt hat.

Wir beginnen mit Indien, wo an der Spize des vielköpfigen und vielgestaltigen Polytheismus die sogenannte Trimurti steht; die Dreieinigkeit des Brahma, Vischnu und Siwa *). Brahma hat zwar die Welt geschaffen, er ruht aber bis zum Untergang derselben aus, und erst nach Verlauf einer solchen Weltäone oder Kalpa tritt seine schaffende Kraft wieder in Wirksamkeit, bis dahin regieren die bestehende Welt nur Vischnu und Siwa, der Erhalter und Zerstörer. Brahma lebt nur in der heiligen Sage als Schöpfer, in dem Glauben des Volks aber als studirender Brahmane mit den Vedas in der Hand, die er geoffenbart hat, ohne Tempel und Cultus, wovon allein Vischnu und Siwa Besiz genommen haben, auf welche beide sich doch eigentlich alle Secten, so viele ihrer sind, zurückführen lassen. Den genannten drei Göttern steht eine Dreiheit weiblicher Wesen zur Seite, Saraswati, Lachschmi und Parawati. Saraswati die Gemahlin Brahma's ist wie dieser ohne äussern Cultus. Als Göttin der Redekünste und der Tonkunst steht sie öfters neben Ganesa, dem vorwärts und rückwärts blickenden Gott der Vorsicht und Klugheit mit dem Elephantenkopf, als Sinnbild der verständigen Umsicht. Weit höhern Anspruch auf Gebete und Opfer hat die Gemahlin Vischnu's Lachschmi, die Göttin der Jugend

---

*) Wir folgen bei dieser Darstellung Majer in seinem Brahmaismus S. 28. f. und 70. f. und Hammer in der Wiener allg. Litt. Zeit. April 1816. Nr. 35. Ueber The Hindu Pantheon by Eduard Moor, member of the Asiatik Society of Calcutta etc. London, 1810. Man nehme jedoch die hier gegebenen Bemerkungen vorerst nur als die Grundfäden, die erst im Gewebe der folgenden Untersuchungen ihre bestimmtere Bedeutung erhalten können.

und der Schönheit, des Ueberflufses und des Reichthums, des Glücks und der Liebe, welche unter verschiedenen Namen verehrt wird. Als Rhemba, die schaumgeborene Göttin der Schönheit, entstieg sie dem Milchmeere. Als Pedma oder Kemala, d. i. als Lotostragende ist sie das Vorbild der Schönheit und Vollkommenheit, als Sri (Ceres) steht sie den Saaten und der Fruchtbarkeit der Heerden vor, und als Anna Purna (Anna Perenna der Römer) ist sie die Göttin der öffentlichen Wohlthätigkeit. Als Maia ist sie die Mutter Kamadius, des Gottes der Liebe, und mit dem Geiste Gottes Narajani vereinigt, wird sie als Narajana angerufen. In einem ganz andern furchtbaren Character tritt Parawati (d. h. die Berggöttin) die Gemahlin Siwa's auf, die auch unter den Namen Bahawani, Durga (d.h. die schwer anzunahende), Kali, Mahadiwa (d. h. die grofse Göttin, wie Siwa selbst Mahadeo heifst) blutige und sogar Menschenopfer mit Wohlgefallen annimmt. Auf einem von Löwen gezogenen Wagen mit einer Halbtrommel in der Hand, und einer gethürmten Krone auf dem Haupt, scheint sie als Ma das Vorbild der Cybele zu seyn, als Idita oder Ilita, die Helferin der Geburten, ist sie dieselbe mit der Ilithyia, und entspricht der Hekate als Rachegöttin Kali, als die personificirte allzerstörende Zeit. Isi heifst sie als Gemahlin Iswara's, Rudiani als Gemahlin Rudia's des Zerstörers. Diese Gemahlinnen der drei grofsen Götter werden gewöhnlich an den Symbolen ihrer Gemahle erkannt. Brahma, der Urvater der Götter, erscheint sizend auf einer Lotosblume mit vier Angesichtern und vier Händen, darin ein Ring, ein Schreibgriffel, ein Palmblatt und eine Flamme, auch mit den Vedas in der Hand. Vischnu führt sowohl in seiner eigenen Gestalt als in seinen Verkörperungen stets die Wurfscheibe, die Trompeten-Muschel, die Keule und die Lotosblume in seinen

vier Händen. Seine Lieblingsfarbe ist die blaue, daher er auch der dunkelblaue heifst. Siwa's allbekanntes Symbol in der Linga, das Sinnbild der erzeugenden Kraft, der Phallus, die zerstörende ist durch die Schlangen als seine Armbänder, durch den Todtenschädel, den er als Halsband trägt, und durch den Dreizak, den er in den Händen führt, hinlänglich bezeichnet. Als Siwa Trilochan (logha die Welt), der dreiäugige, scheint er der Larissäische Zeus der Griechen zu seyn, welcher mit drei Augen die Aufsicht über Himmel, Erde und Meer führte. Paus. II. 24.

Noch weiter aber hat sich der Indische Polytheismus in einer unbestimmbar grofsen Reihe untergeordneter Götter und Genien fortgebildet, die als Hervorbringer, Wächter, Beschüzer, Regenten und Vorgesezte der geistigen und körperlichen Urstoffe, Kräfte und Erscheinungen der Natur unmittelbar oder mittelbar aus dem Urwesen hervorgegangen sind, und mit ihnen werden auch die sieben grofsen Menu, die heiligen Weisen, die zehen Altväter und die grofsen Erzeuger, allem Anschein nach zum Theil vergötterte Menschen, verehrt. Wir führen von diesen göttlichen Wesen nur einige der vorzüglichsten an. Unter diese gehören die acht Vasu's oder Behüter der acht Weltgegenden, die Regenten und Vorsteher des Ganzen. Ihre Namen sind: Indra, Jama, Surya, Soma, Pavana, Agni, Varuna, Cuvera. Indra, oder Divespitir (der Jupiter Diespiter, Pluvius der Römer) ist der allumfassende Aether, der Taghimmel, der Tag, der Herr der Feste des Himmels und des Dunstkreises, das Oberhaupt und der Beherrscher aller guten Geister, Vorsteher der Tänzerinen des Himmels, deren sieben die Indischen Najaden und Nereiden als Vorsteherinnen der Quellen, Brunnen und Teiche sind. Sein Eigenthum sind die Welten, die farbigen Bogen des Himmels, die Blize und die Donnerkeile. Er ist der

Luftige, der Bewohner der Wolken, der auf den Wolken Fahrende, der Donnerer, der Tausendaugige, der die Regenzeit bestimmt, und die Früchte reifen läfst. Jama ist der Nachthimmel und die Nacht, der Vorsteher der Todten und der Unterwelt, der die Grenzen des Lebens bestimmt, und die abgeschiedenen Seelen richtet. Als Gott der Gerechtigkeit und Strafe heifst er auch Dherma. Surya, der Gott der Sonne, der auf einem von sieben Rossen gezogenen Wagen Fahrende, das grofse Gestirn, der Herr der Sterne, ist das erste erschaffene Wesen; die Sonne ist ein Theil vom Licht des Schöpfers, Tag und Nacht sind ihr zur Seite, die Sterne ihre Figur, Erde und Himmel ihr geöffneter Mund. Sie ifst alles, bringt aber auch mit jedem Aufgang die Welt gleichsam neu hervor. Darum heifst sie nahrungbringend, wasserziehend, grünmachend, verstandgebend. Soma oder Tschiandra ist Beherrscher des Mondes, in welchem hervorgebracht wird das Lebenswasser, und aus demselben Feuchtigkeit, Regen und Fruchtbarkeit, auch König der Pflanzen, insbesondere der Heilpflanzen. In den fünfzehn Tagen der Lichtzunahme hat er sein Angesicht in der Körperwelt, in den fünfzehn der Lichtabnahme in der Welt der Seelen. Pavana oder Maruta ist der Gebieter der Winde. Agni (ignis) ist Gott des Feuers, Wesenheit des Gesezes und Opfers, der Flammende. Varuna oder Pratscheda ist Gott des Wassers. Cuvera oder Pulastya Gott der Reichthümer, Freund der Unterirdischen, Gebieter der die Schäze bewachenden Geister. Ausser diesen werden noch viele andere Gottheiten erwähnt, im Allgemeinen solche, in welchen Kräfte und Funktionen des menschlichen Organismus personificirt sind, Gottheiten der Jahreszeiten und der Monathe, Beherrscher der Zeichen des Thierkreises und der 27 Mondeswohnungen, Vorsteher der

Planeten und anderer Sterne, Familien - Gottheiten Gottheiten der Veda's u. s. w.

Von diesem vielgliedrigen Polytheismus müssen wir nun wieder zu der Einheit emporblicken, aus welcher er zum Daseyn gekommen ist. In den Vedas wird das Eine höchste Wesen auf folgende Art beschrieben: Es heifst Brahm oder Brehm, der Selbstständige, die Selbstständigkeit, Atma die grofse Seele, die Urseele, Narain der Beweger; es ist der durch sich selbst Bestehende, der Anfangslose, Unkörperliche, Unbeschreibliche, die höchste Vollkommenheit, die allgemeine Ursache, der Schöpfer, der, der keinen seines gleichen neben sich hat, der Wohlthätige, der Herr, der höchste Brahma, der Brahma ohne Ende, Prabrahma. Brahma ist das ewige, allein wahrhaftig bestehende, in Seligkeit und Freude sich offenbarende Wesen, die Welt ist nur sein Name, sein Bild. Wahrhaftig bestehend ist nur dies erste, alles in sich begreifende Seyn. Alle Erscheinungen haben ihren Grund in Brahm, er aber ist weder den Bedingungen der Zeit noch des Raumes unterworfen, er ist unvergänglich, die Seele der Welt, die Seele jedes einzelnen Wesens. Diese ganze Welt ist Brahm, wurde aus Brahm, besteht in Brahm, und wird zulezt wieder von Brahm verschlungen werden. Das Wesen dieses Brahm ist wesentliches Licht, sein Auge die Sonne, sein Leib die Welt, sein flüfsiges Mark das Meer, seine Bewegung der Wind, seine Wohnung und Ruhestätte das Innere eines jeden Wesens. Brahm ist das Allgemeinste alles Allgemeinen, das Besonderste alles Besondern, aufser ihm ist nichts Gröfseres, aufser ihm nichts Kleineres, vor ihm war keiner, nach ihm kommt keiner. Brahm obgleich selbst unsichtbar, sieht alles, hört alles, versteht alles, ausser ihm ist nichts sehend, hörend, wissend. Er ist unaufhörlich in allem, aufser ihm ist alles vergänglich. Er ist Gesicht des Gesichts

und darum nicht mit dem Auge zu sehen, er ist Gehör des Gehörs, und darum nicht mit dem Ohr zu hören, der Gedanke des Gedankens, und darum nicht mit dem Gedanken des Herzens zu vernehmen, denn keine Wissenschaft vermag zu wissen die Wissenschaft der Wissenschaft selbst. Brahm hat nicht Anfang, nicht Grenze, nicht Alter und Tod, rein ohne Gestalt, ohne Athemzug, ohne Herr lebt er in ewiger Ruhe, in sich selbst Freude ohne Ende, mitten im Veränderlichen steht er fest, frei und in seiner Gröfse. Auf sein Wollen sind Erde und Himmel an ihrem Ort, sind Sonne und Mond, Tag und Nacht, Monathe und Jahreszeiten in Bewegung. Alle Urstoffe, alle Menschen sind seine Form. Er ist der Ort ihrer aller, wie das Meer Ort aller Gewässer, das Auge aller Bilder, das Ohr aller Töne, das Herz aller Sinne, die Rede aller Wissenschaften.

Heben wir aus diesen verschiedenen Bestimmungen und Ausdrucksweisen den allgemeinen Begriff hervor, so ist Brahma nicht blos das ewig Eine Wesen, das allem Gewordenen zu Grunde liegt, das Wesen der Wesen, sondern eigentlich der mit der Ichheit identische, lebendige, urschöpferische Geist, das in der Idee der Gottheit objectivirte und in die äussere Natur übergetragene menschliche Selbstbewufstseyn. Idealismus ist, wie sich uns auch im Folgenden bestätigen wird, die innerste Seele dieses Religionssystems, und wie wir den Hermes als ältesten religiösen Ausdruck des erwachenden Selbstbewufstseyns gefunden haben, so möchten wir ihn selbst dem Namen nach in dem Indischen Brahma wieder finden. Hermes ist sicher auch sehr nahe verwandt mit Brahma, Brehm, Birma, und die Ermanen sind auch die Bramanen. Was Brahma idealistisch ist, sind realistisch Vischnu

und Siwa, (man vergl. Th. I. S. 322.) und symbolisch stellt sich uns dieser Realismus in der Anschauung der beiden Elemente des Wassers und des Feuers dar. Vischnu und Siwa stehen nicht neben einander, sondern jeder von beiden will dasselbe Urwesen vollkommen nur in einer andern Form in sich aufnehmen, daher ist Siwa als Zerstörer auch wieder der Erzeuger. Welche Bedeutung in dem seiner philosophischen Seite nach betrachteten Religionssystem die weiblichen Gottheiten haben, werden wir weiter unten sehen.

Nach dem Persischen Religionssystem, das uns in seiner vollkommensten Ausbildung im Zendavesta gegeben ist, ist die Lehre von Gott folgende*): Die Wurzel aller Dinge ist Zeruane Akerene d. i. die ungeschaffene oder grenzenlose Zeit. Sie hat gemacht Zeruane, die lange Zeit, das grofse Weltjahr von zwölf Jahrtausenden. In ihr ist das All der geschaffenen Wesen, die Ewigkeit aber hat nichts über sich, sie hat keine Wurzel, sie ist immer gewesen, und wird immer seyn. Das Ewige aber ist seinem Wesen nach Wort, von ihm ist gegeben das Wort Honover, das vortreffliche, reine, heilige, schnellwirkende, das da war, ehe der Himmel war, und irgend ein Geschaffenes. Mit ihm ist das erhabene, glänzende Urlicht zu Anfang gegeben, das Licht, das von sich selbst in einem Nu aufglänzt, wodurch die Sterne, der Mond und die Sonne sehen, Aniran, das erste Licht, mit ihm das seit Urbegin wirksame Feuer, und das süfse, hülfreiche, erhabene, reine, durchsichtige, goldfarbige Urwasser, Ardvisur, in ihnen die Samen aller Dinge. In dem Worte und den Urelementen aber ist Or-

---

*) Wir folgen dabei Rhode in der Zendsage, und Görres in der Mythengeschichte der asiatischen Welt.

muzd geworden, aus der Mischung von Urfeuer und Urwasser kam er hervor, der Erstgeborne aller Wesen, Glanzbild und Gefäfs der Unendlichkeit, fort und fort Licht, unermefslich in Breite, Höhe und Tiefe, sein Wille unbegrenzt heilig, bis auf die Wurzel des Wesens. Er heifst Ehore Mezdao (woraus zusammengezogen Ormuzd, Hore soviel als Herr, also auch wieder jenes Er in dem Namen des Hermes, mit dem verstärkenden e. Rhode Zends. S. 170.) d. i. grofser König, schimmernd in Lichtherrlichkeit, allvollkommen, allrein, allmächtig, allweise, Körper der Körper, heilig über alles, dessen Gedanke rein gut ist. Er ist Himmlischer der Himmlischen, Grund und Mitte aller Wesen, Allkraft, reiner Grundkeim, abgemessene Weisheit, Wissenschaft und Geber der Wissenschaft, Wesscher, das Wort von allem. Ihn hat die Zeit ohne Grenzen zum König bestellt, und sie behauptet die Herrschaft über ihn. In der Mitte des Urlichtes wohnt er, unbegrenzt in seinem Wesen, aber begrenzt in seiner Umhüllung, dem Lichte, und weil das Licht seine Grenzen hat, darum ist ausser ihm die Finsternifs, und in der Mitte dieser Finsternifs wohnt Ahriman, (zusammengezogen aus Petiaré enghre meniosch d. i. der Quell des Uebels Rhode S. 186.) mit seinem Geseze, der in Laster Verschlungene, er der Dew, der die Welt quält, der Lügner, der Lügendrache. Seine Wohnung ist die tiefe Finsternifs, der Duzakh. Er lebt durch Gottes Macht, ihn hat die ewige Zeit gegeben, wie sie Ormuzd gegeben, wie Finsternifs mit dem Lichte gegeben ist. Was wir Th. I. Absch. 1. Cap. II. über den Begriff des Dualismus festgesezt haben, findet hier vollkommen seine Anwendung. Dieser Dualismus ist ganz als die Symbolisirung und Personificirung des religiösen Bewufstseyns überhaupt anzusehen, und aus diesem Gesichtspunkt allein ist das Wesen und Verhältnifs der ge-

nannten drey Principien zu erklären. Wie das Bewufstseyn das plözliche, lichte Erwachen des Geistes aus dem Zustande der Bewufstlosigkeit ist, in welcher wir noch nichts unterscheiden können, so geht auch in diesem Religionssystem der geschaffenen und begrenzten Zeit die ungeschaffene und unbegrenzte Zeit voran, und die Frage, die nur bei einer rein realistischen Auffassung dieser Principien entstehen kann, in welchem Sinne Zeruane Akerene Urgrund aller Dinge ist, ob etwa nur nach einer spätern Ansicht der Gebildeteren, beantwortet sich dadurch von selbst. Das Erwachen des Selbstbewufstseyns ist durch die Sprache vermittelt, daher beginnt die Schöpfung und das Werden der Dinge mit dem ewigen Worte Honover (d. i. ich bin, oder es sey, es ist, Creuzer Symb. I. Th. S. 709.), das mit und in Ormuzd gegeben ist, das mit seinem Wesen identisch ist, (θεος ην ὁ λογος. Ev. Joh. I. 1.) und das sein Mund noch jezt fort und fort spricht. Rhode Zends. S. 356. Wenn jener Hermes, wie wir gesehen, als der älteste Ausdruck des erwachenden religiösen Bewufstseyns auch der Vater der Rede ist, so ist dies ganz dasselbe, und Ormuzd ist wie Hermes der intelligente Geist, und zwar seiner lichten göttlichen Seite nach. Die niedere, dunkle, der Verklärung in Licht bedürfende Seite des Bewufstseyns ist symbolisch durch die Finsternifs dargestellt, die in dem Fürsten derselben Ahriman personificirt wird. Die Fragen, ob Ahriman schon von Anfang an böse war, oder erst böse geworden ist, ob er einst vernichtet oder bekehrt werden wird, worüber sich schon in den Sendbüchern selbst verschiedene Erklärungen finden (Rhode Zend. S. 188.) aus demselben Grunde, aus welchem überhaupt der Verstand mit dem Begriff eines an sich bösen Grundwesens niemals völlig mit sich ins Reine kommen kann, können nur unter Voraussezung der

symbolischen Natur dieses Wesens gelöst werden. Ist Ahriman, oder vielmehr die Finsternifs, eigentlich nur die Personificirung und Symbolisirung des sinnlichen, dem höhern gegenüberstehenden Bewufstseyns, so fällt die Frage über sein Wesen mit der Frage über die Endlichkeit unsers Bewufstseyns und die Entstehung des Bösen in uns zusammen, und die Widersprüche, auf welche die Annahme eines an sich bösen Grundwesens immer führen mufs, fallen entweder ganz hinweg, oder wenden sich doch auf eine andere Seite hin. Je natürlicher aber von dem symbolisch-mythischeu Gesichtspunkt aus die Vorstellung eines an sich böfen Wesens als eine blos bildliche ist, desto unnatürlicher wäre eine solche logisch immer wieder sich selbst zerstörende Vorstellung.

Der Begriff der beiden Grundwesen kann aber nicht vollständig aufgefafst werden, wenn wir nicht auch die Geister dazu nehmen, die die Reiche beider ausmachen. Ormuzd's Lichtreich hat drei Abstufungen von Geistern, zuerst die sieben Amschaspands, dann die acht und zwanzig Izeds, und endlich die unzähligen Fervers. Ebenso stehen auch in Ahrimans Reiche die sieben Erzdews an der Spize unzähliger von Ahriman geschaffener niederer Dews. Und wie Ahriman selbst zu der Zahl der sieben von ihm geschaffenen Erzdews gehört, so ist auch Ormuzd sowohl der Schöpfer der Amschaspands als selbst auch einer derselben. Ormuzd ist der erste der Amschaspands, als der leitende Genius der Menschen und Thiere, nächst ihm ist der gröfste der Amschaspands Bahman, der Vorsteher und Beschüzer der übrigen, der Schuzgeist der Luft, vorzüglich aber auch verehrt als Beschüzer und Erhalter aller Thiere, die gewöhnlich Bahmans Volk genannt werden, und von ihm Nahrung und Weiden erhalten. Ardibehescht ist der Feuergeist, Khordad der Schuzgeist des Wassers, Sapandomad, die reine

Tochter Ormuzd's, der weibliche Genius der Erde, der sie mit Fruchtbarkeit segnet, und sich des Ackerbaues freut. Schahriwar ist der Schuzgeist der Metalle, Amerdad der Herr der Pflanzen*). Jeder Amschaspand hat dennach sein eigenes bestimmtes Geschäft, seinen angewiesenen Wirkungskreis, wobei die drei Naturreiche und die vier Elemente der Grund der Eintheilung gewesen zu seyn scheinen. Und wie jedem der Anschaspands gewisse Geister oder Izeds zur Mitwirkung und Unterstüzung beigegeben sind, so hat er auch seine bestimmten Gegner und Widersacher unter Ahrimans Dews, deren Bekämpfung sein Beruf ist.

Die Beziehung der sieben Amschaspands auf Naturwesen erhellt schon aus dem so eben Angegebenen. Noch bestimmter wäre sie anzunehmen, wenn die gewöhnliche Voraussezung richtig wäre, dafs unter den sieben Amschaspands ursprünglich die sieben Planeten zu verstehen sind. Rhode (Zendsage S. 328.) suchte dies besonders nachzuweisen, und nach seiner Meinung stehen Ormuzd und Bahman in genauer Beziehung auf die Sonne, Khordad und Sapandomad auf den Mond. Ardibehescht ist ihm der Planet Mars, Schariwar der Merkur, Amerdad die Venus. Allein Rhode selbst mufs es, um von andern willkührlichen Voraussezungen, über welche Hammers Bemerkungen

---

*) Mit den Zendbüchern verdient hier Plutarch verglichen zu werden de Is. et Os. c. 47. *Ο μεν Ωρομαζης εκ τϑ καθαρωτατϑ φαες, ὁ δ' Αρειμανιος εκ τϑ ζοφϑ γεγονως, πολεμϑσιν αλληλοις. και ὁ μεν ἑξ ϑεϑς εποιησε (τον μεν πρωτον ευνοιας, τον δε δευτερον αληϑειας, τον δε τριτον ευνομιας, των δε λοιπων τον μεν σοφιας, τον δε πλϑτϑ, τον δε των επι τοις καλοις ἡδεων δημιϑργον), ὁ δε τϑτοις ὡσπερ αντιτεχνες, ισϑς τον αριϑμον.*

in den Heidelb. Jahrb. 1823. S. 89. nachzusehen sind, nichts zu sagen, auffallend finden, dafs nach seiner Erklärung Sonne und Mond zweimal in der Zahl der sieben grofsen Schuzgeister vorkommen, während zwei Planeten ganz übergangen sind, weswegen er vermuthet, die ursprüngliche Bedeutung der Amschaspands sey bei dem Zendvolk, das sich nur an die heilige Sage hielt, frühe in Vergessenheit gekommen, und dies könne um so leichter geschehen seyn, da die Namen der Amschaspands nicht die Planeten selbst bezeichnen, sondern nur kurze Beschreibungen gewisser Eigenschaften und Wirkungen seyen. S. 340. Nach einer Bemerkung Hammers in dem morgenländischen Kleeblatt S. 7. ist der Wohnsiz der sieben Amschaspands in den sieben Sternen am Pol, dem Heerwagen Heftoreng (d. h. die sieben Throne, das Siebengestirn, Heft im Altpers. und im Sanskrit *ἑπτα*, septem, sieben.), und die sieben Planeten sind dagegen der Siz der sieben Erzdiws, wovon sich auch leicht ein natürlicher Grund denken läfst, indem ja die entferntern, minder hellen Planeten in ihrem Umlauf das Ahrimanische Gebiet zu berühren schienen. Daher ist auch noch in der spätern Vorstellung des Orientalen (s. Hammer Fundgr. I. 1. über die Sternbilder der Araber) Saturn das unglückbringendste der Gestirne, der betrügerische Greis, der im siebenten Himmel in einem hohen wohlverwahrten Schlofs als Schuzherr aller Gauner und Räuber wohnt, womit selbst auch der Griechische *Κρονος αγκυλομητις* zusammenstimmt. Wir sehen daraus, dafs, wenn auch allerdings die frühe Verehrung der Planeten und die Heiligkeit ihrer Zahl die Veranlassung gegeben haben mag, dafs vorzugsweise gerade sieben Amschaspands genannt werden, doch die Beziehung auf die Planeten keineswegs wesentlich zu ihrem Begriffe gehört. Ja nicht einmal ihre Zahl ist so festbestimmt, dafs nicht in den Zend-

schriften selbst zuweilen in einem weitern Sinn von mehr als sieben Amschaspands die Rede wäre. Rhode Zends. S. 315. Und wie liefse es sich wohl erklären, dafs zwei Amschaspands auf einen und denselben Planeten bezogen werden, wie es z. B. mit Ormuzd und Bahman in Beziehung auf die Sonne wirklich der Fall ist? Rhode Zends. S. 329. Wie mit den Amschaspands verhält es sich auch mit den Izeds. Ist auch nicht zu zweifeln, dafs sie, das verehrte Himmelsvolk, im Allgemeinen die Gestirne sind, so hat doch auch ihr Begriff in Hinsicht des Namens, der Zahl und der Beziehung auf äussere Objecte keine feste Begrenzung. Es ergiebt sich aus allem, dafs bei den Amschaspands und den Izeds die Beziehung auf bestimmte Naturobjecte nur etwas unwesentliches ist, und ebendeswegen müssen sie, sobald wir von dieser absehen, mit den Fervers in eine und dieselbe Ordnung zusammenfallen*), woraus auch allein die hohe Bedeutung, welche diese in dem Persischen Religionssystem haben, begreiflich wird. Sie sind seit Urbeginn da, und alles was in der Zeit geschaffen worden ist, hat einen Ferver. Alle Menschen haben ihren Ferver, und wo nur immer in der Natur Leben sich regt, da sind auch die Fervers, der Abstufung und der Zahl nach so vielfach als die Wesen sind, das Princip und die Quelle des Lebens. Sie machen das Wasser fliefsen und bewirken seine Fruchtbarkeit, durch sie wachsen Pflanzen und Bäume, durch sie vermehren sich die

---

*) Daher sind auch in der oben angeführten merkwürdigen Stelle Plutarchs die 6 Götter oder Amschaspands, mit welchen Ormuzd der siebente ist, geradezu als die Ideen genommen, in welchen das Bewufstseyn der idealen Welt seinen bestimmtern Ausdruck erhält. — Der Name Ferver kommt ohne Zweifel von dem Altpersischen Wurzelwort Fer, Licht, Glanz, Feuer. Das Licht ist das reinste Bild des Geistigen.

Heerden. Sie sind es, welche Wolken und Winde, Sonne, Mond und Sterne ihre Bahn führen. Ihr Aufenthalt ist in Gorodman, dem Siz der Seligen, oder über dem festen Gewölbe des Himmels, wo sie Wache halten gegen Ahriman. Hier schimmern sie in Glanz und Glorie, kommen über die Brücke Tschinevad auf den Gipfel des Albordi, und schweben von hier gleich Vögeln herab, zum Schuz der Gerechten, die ihre Hülfe anrufen; immer gerüstet als starke Helden, und immer bereit, jedem zu helfen, der sie anruft. (Rhode S. 196.) Der Idealismus der Persischen Lehre kann sich uns nirgends sprechender und vollkommener derselben, als in diesen Fervers. Sie sind nach der wahrsten und natürlichsten Zusammenstellung nichts anders als die Platonischen Ideen, die unsterblichen, reinen, lebendigen Urbilder alles Seyenden, die ideale Welt, von welcher die Welt der Erscheinung nur der matte, wiederum verschwindende Reflex ist. In ihnen ist eigentlich das höchste Princip der Persischen Religionslehre gegeben, und wenn auch die poëtische Darstellung ihren Begriff concreter gefafst hat, so sind doch sie es, durch welche alles Concrete auf das Abstracte bezogen, und jeder bildlichen Form ihre reine Idealität gesichert wird. Darum haben nicht blos die Amschaspands und Izeds, sofern ihr Begriff durch die Beziehung auf bestimmte Naturobjecte sich zu verkörpern droht, ihre Fervers, sondern selbst Ormuzd, das erste und erhabenste Wesen, hat seinen Ferver, damit nicht in der bildlichen Form, der persönlichen Gestaltung, die er in der menschlichen Vorstellungsweise erhält, die Reinheit seiner Idee erlösche und untergehe. Was können sie demnach in höchster und lezter Beziehung anders seyn, als die unmittelbarsten Ausflüsse und Thätigkeiten der Intelligenz, die Formen, in welchen die ideale Welt zum Bewufstseyn kommt, und zu welchen alles ande-

re nur im Verhältnifs des Bildes stehen kann? Mit ihnen beginnt daher die ideale Welt von Stufe zu Stufe, von Bild zu Bild, von einem Reiche der Natur zum andern immer tiefer herabzusteigen, sich zu verkörpern und zu verdunkeln. Ueber ihnen aber giebt es nichts höheres uud reineres, und selbst Ormuzd's Wesen löst sich völlig in sie auf, und ist nur ein anderer Ausdruck ihres innersten Seyns. Aus der Beziehung des Ormuzd zu seinem Ferver und den Fervers überhaupt ist daher auch allein die Weise zu erklären, in welcher in den Zendbüchern von seinem Wesen gesprochen wird. Wenn von ihm, wie auch von den übrigen göttlichen Wesen, so oft ganz nach der menschlichen Weise die Rede ist, wenn Ormuzd sieht, hört, spricht, eine Zunge hat, einen langen Arm, auf seinem Goldthron sizt, mitten im Gorodman, und den Gerechten entgegengeht, und selbst wenn das Licht seine Umhüllung, oder auch die Sonne sein Körper oder wenigstens sein Auge ist, so kann sich alles dies zu seinem Ferver nur so verhalten, wie sich das Bild zu seiner Idee verhält, es erscheint demnach von diesem Gesichtspunct aus nothwendig als eine Symbolisirung und Personificirung, bei welcher es nur darum zu thun ist, von der Idee selbst ein klareres und bestimmteres Bewufstseyn zu erhalten*). Die hohe Bedeutung und der wahre Begriff der Fervers erhellt endlich auch noch aus ihrem Verhältnifs zu Ahriman und seinem Reiche. Gegen Ormuzd steht

---

*) Auch die Weiblichkeit gewisser Wesen ist in diesem System durchaus ideal zu nehmen, es ist keine Dualität des Geschlechts. Es wird sogar ausdrücklich Geschlechts - Vermischung nur den Dews als ein Act der Verworfenheit beigelegt, und selbst diesen in andern Stellen auch wieder nur bildlich. Rhode Zends. S. 283. 369. Auch der so oft vorkommende Ausdruck: Schaffen hat eine ganz ideale Bedeutung, w das griechische ποιειν, ποιητης im höhern Sinn.

Ahriman, gegen die Amschaspands stehen die Erzdews, und überhaupt Geist gegen Geist. Was aber die Fervers betrifft, so ist nicht blos nirgends von Fervers Ahrimans und seiner Geister die Rede, sondern es wird auch ausdrücklich gesagt (Rhode Zends. S. 175), dafs Ahriman, als er den Kampf gegen Ormuzd beginnen wollte, und sein Heer überzählte, darüber hauptsächlich in den Abgrund der Finsternifs, in Kleinmuth und in sein ganzes Nichts zurücksank, dafs er nichts fand, den Fervers der reinen und heiligen Menschen entgegenzusezen*). Nehmen wir die Fervers im strengsten Sinn als die ideale Welt, als die Ideen, deren Reflexe die Erscheinungen der materiellen Welt sind, so läfst sich in lezter Beziehung so wenig ein anderes Verhältnifs denken, als das zwischen Idee und Bild, dafs selbst zwischen Ormuzd und Ahriman kein Gegensaz des Wesens mehr stattfinden kann, sondern nur ein Unterschied des Grades, in welchem sie als blos bildliche Formen der Reinheit der Idee entweder näher oder entfernter stehen, was die Lehre und Sprache der Zendschriften eben dadurch ausdrückt, dafs sie zwar dem Ormuzd einen Ferver zuschreibt, nicht aber dem Ahriman. Hat sich einmal die Idee in einem mehr oder minder sinnlichen Bilde ausgeprägt, so ist von dem idealsten Bilde zum materiellsten ein so allmälig abstufender Uebergang, wie sich das Licht auf eine für uns unmerkliche Weise in die Finsternifs verliert. Wir können mit unserer Betrach-

---

*) Rhode Zends. S. 371. meint freilich, dafs der Analogie nach auch Fervers der ahrimanischen Geschöpfe vorhanden seyn mufsten, und dafs man sich Ahriman selbst nicht ohne einen Ferver denken konnte, aber dieser selbst den klaren Aeusserungen der Zendschriften geradezu widerstreitende Irrthum hat nur darin seinen Grund, dafs Rhode das Persische Religionssystem nicht seinem innern organischen Zusammenhang nach betrachtet hat.

tung nur die äussersten, einander entgegenstehenden Puncte fixiren, die uns in Ormuzd und Ahriman (der reinen und unreinen Schöpfung) gegeben sind, und Ahriman ist von diesem Gesichtspuncte aus nichts anders, als die äusserste Verdunklung des lichten Princips, die Endlichkeit selbst, nach ihrer rein negativen Seite, und ethisch genommen das Böse in seiner aller positiven Realität ermangelnden Nichtigkeit. Unbegreiflich aber ist es, warum in der oben bemerkten Stelle des Zendavesta und in einer andern (s. Rhode S. 173.) gerade von den Fervers der reinen und heiligen Menschen die Rede ist, wenn wir dies nicht als eine Andeutung nehmen, dafs die Fervers den wahren und wesentlichsten Grund ihrer Realität in der Intelligenz des Menschen haben, also in der Ichheit, mit welcher ja auch Ormuzd als das ewige, lebendige Wort der Schöpfung Eins ist. Wollten wir es blos im ethischen Sinne verstehen, so ist ja, wie schon das Bisherige zeigt, dieses Religionssystem nicht sowohl vom ethischen als naturphilosophischen Gesichtspunct aufzufassen, und selbst bei der blos ethischen Ansicht würde dieselbe Frage wiederkehren, warum blos die Fervers der Menschen und nicht die Fervers überhaupt genannt werden, worauf nicht vom realistischen, sondern nur vom idealistischen Standpunct aus geantwortet werden kann. Der Geist des Menschen ist der wahre Träger der Fervers oder der Ideen.

Wie sehr diese idealistische Ansicht überhaupt zum eigensten Character des Orientalismus gehöre, bestätigt uns sogar die Poësie und die Mystik des neuern Orients. „Es ist bekannt, sagt Hammer der lebendigste Kenner des Orients Heidelb. Jahrb. 1823. Jul. dafs die Einbildungskraft des Morgenländers nicht nur Thieren, sondern auch Pflanzen und Steinen, kurz jedem Ding eine besondere Sprache seines Wesens leiht, wodurch es dem kundigen Ohre des in die

Natur der Dinge Eingeweihten seine Natur, sein Wesen, seine Bedeutung darlegt, wodurch es sich mit einem Worte ausspricht. Dies ist keine tönende Sprache der Laute, wie die des Menschen, der Thiere und der Vögel, sondern eine stumme des Zustandes und des Seyns, welche sich in der Bedingung der Form und des Stoffs durch den innern sie belebenden Geist kund gibt. Dieser stummen geheimnisvollen Sprache, welche die eigentlich mystische ist, horchen die mystischen Dichter des Morgenlands mit dem innern Ohr des Herzens, und Hafis wird daher vorzugsweise die Zunge des Geheimnisses genannt, weil er das Geheimnifs der Rosen, das sie sich nur in Düften zuflüstern, als die Persische Nachtigall ausspricht:

Höret o hört das Geheimnifs der Rosen,
Wie sie statt Worten durch Düfte nur kosen,
Aber die Nachtigall spricht es in lauten
Herzen der Liebe vernehmlichen Lauten.“

Das ist die Sprache der Vögel und Blumen, von welcher der Orient so vieles weifs, deren Kenntnifs der Vorzug der Weisesten ist. Was logisch genommen der Begriff eines Dinges ist, wird dem phantasiereichen Orientalen zu einem realen Wesen, zu einem Geist oder Schuzgeist, der das wahre Wesen jedes Dinges ist, und wie mit Einem Male schliefst sich ihm eine neue Zauberwelt auf, in welcher er nie vernommene Töne vernimmt, und lebensvolle Gestalten erblickt, wo nur todte Ruhe zu herrschen schien. Ein wunderbarer Zug der Verwandtschaft zieht ihn zu allen Naturwesen hin, um mit ihnen seine Gefühle auszutauschen, um an ihrem Leben das seinige zu erwärmen und zu erfrischen, und doch sind es nur seine eigenen Bilder, in welchen er sich spiegelt, Gestalten, die er selbst geschaffen hat, die wie die Gedanken des Geistes entstehen und vergehen. Sinnvoll

drückt dies die Mythologie des Orients dadurch aus, dafs sie denen, die die Vertrauten aller Geheimnisse der Natur sind, wie der weise Salomo, auch die Symbole der Herrschaft und Gewalt über die Geister in der Hände giebt, das Talismanische Siegel und den Zauberring, vor dessen Kräften Erde und Hölle erzittern. So nahe berühren sich in der phantasievollen Ansicht des Orientalen Idealismus und Poësie, und nur der nüchterne unpoëtische Occidentale will auf dem mühevollen Wege der Abstraction dahin gelangen, wohin den Orientalen die Zaubergewalt die Poësie von selbst führt.

Idealistisch sind also ihrem innersten Wesen nach die beiden ältesten Religionssysteme des Orients, das Indische und Persische, jedoch mit einem Unterschied, der uns leicht in die Augen fällt. Während sich im Indischen Idealismus der Geist, dessen Reflex die Natur ist, als der ruhende Grund einer nur durch den mannigfaltigen Wechsel der Formen bewegten Oberfläche darstellt, sehen wir dagegen im Persischen Idealismus den Geist in einem innerlichen bewegungsvollen Kampfe begriffen, durch welchen er nach der reinen Entwicklung seines Bewufstseyns mächtig emporringt. Hier also ein Idealismus, der auf dem Begriffe des Seyns ruht, dort ein Idealismus, der aus dem Begriffe des Werdens, einer fortgehenden Schöpfung, sich entwickelt. Daher die beschauliche Ruhe des Indischen Lebens, daher die rege ethische Thätigkeit des Persischen, hier in den ersten Elementen.

Mit dem Aegyptischen System treten wir nun in das Gebiet des Polytheismus und Realismus ein. Eine grofse Reihe von Götterwesen stellt sich uns dar, die zu den mannigfaltigsten Untersuchungen Anlafs gegeben haben. Wir suchen uns, soviel möglich, an das Allgemeinste und Einfachste zu halten.

Wir gehen von einer Angabe Herodots aus, die

wohl am meisten geeignet ist, die allgemeine Uebersicht zu erleichtern. Lib. II. 145. spricht er von drey Götter-Ordnungen der Aegyptier. Die erste besteht aus den acht Göttern, die die ersten heifsen, und unter diesen nennt er den Pan. cfr. c. 46. Die zweite begreift die zwölf Götter, deren einer Herakles ist, cfr. c. 43. Die Götter der dritten Ordnung sind aus den zwölf Göttern entstanden, und zu ihnen gehört Dionysos, d. h. der Gott, den die Aegypter Osiris heifsen, cfr. c. 42.

Welche Götter mit Pan die erste Götterordnung ausmachten, wird uns nicht gesagt, Pan aber kann uns auf sie leiten. Dafs Pan (oder Mendes Her. II. 46.) als einer der acht ersten Götter nicht der gewöhnliche Hirtengott der Griechen seyn kann, fällt in die Augen: aber selbst bei den Griechen hat er ja, wie sich später zeigen wird, zugleich eine höhere Bedeutung. Sehr treffend ist die Bemerkung Hugs Unters. über den Myth. S. 234. dafs, wie Pan, als Aufseher der sieben Tage der Woche, sie alle zur Einheit verband, und das Ganze trug, er auch als achter Gott die sieben Götter, die nun keine andern seyn können, als die Planetengötter, verband, die Gesammtheit derselben war, d. h. das die Planeten mit ihren Kreisen umschliefsende Himmelsgewölbe, der Sternenhimmel. Wenn nun die Phönizier sieben Kabiren verehrten, und ihnen als achten Esmun beyfügten, welcher Name Aegyptisch oder Phönizisch selbst den achten bedeuten soll*), so sind ohne Zweifel die sieben Göt-

---

*) Damascius bei Phot. cod. 242. *Σαδυκῳ εγενοντο παιδες, ὑς Διοσκυρες ἑρμηνευεσι, και Καβειρες, ογδοος δε εγενετο επι τετοις ὁ Εσμενος, ὑν Ασκληπιον ἑρμηνευσι, τον δε Εσμενον ογδοον αξιεσιν ἑρμηνευειν.* Ebenso Sanchun. bei Eus. P. E. I. 10. Esmun also das hebr. שמיני.

ter, mit welchen Pan der achte ist, die Aegyptischen Kabiren, welche Herodot III. 37. mit den Phönizischen Patäken zusammenstellt, und Söhne des Aegyptischen Hephästos, oder Phthas Cic. Nat. D. III. 22. nennt. Diese Götter der ersten Ordnung waren also die Planetengötter, und Phtha war das Urfeuer. Vergl. Th. I. S. 228. Es war der grofse Gott von Memphis, und in seinem Tempel war ohne Zweifel auch das Heiligthum der Kabiren. Neben Phtha können wir als oberste Götter noch den Zeus Ammon und den Kneph nennen. Zeus Ammon wurde in Thebä und im Libyschen Ammonium unter dem Symbol des Widders verehrt, dessen Hörner ihn als Strahlengott darstellen sollten. Hug S. 176. Als Lichtgott erkennen wir ihn in jedem Fall in dem Mythus Her. II. 32. Auffallend ist, dafs in den beiden Hauptstädten des Aegyptischen Landes Thebä und Memphis die am meisten verehrten Götter Zeus Ammon und Osiris unter denselben Symbolen, dem des Widders und des Stiers, ebenso verehrt wurden, wie diese beiden als die ersten des Thierkreises neben einander stehen. Bezieht sich dies vielleicht auf die ursprünglichen Verhältnisse des nomadischen und agrarischen Lebens in Aegypten? Kneph wurde unter dem Bilde einer kreisförmigen Schlange als der ewige, durch sich selbst bestehende, belebende, lichtbringende und gute Geist (*Αγαθοδαιμων*) gedacht, als demiurgischer Gott, der das Weltey aus seinem Munde hervorbrachte. S. Creuzer Symb. I. Th. S. 526. Hug S. 180. Er scheint sowohl mit Phtha als mit Zeus Ammon in Verbindung gestanden zu seyn. Denn aus dem Weltey sey Phtha als Weltbildner hervorgegangen, und heilige Schlangen waren, wie schon Her. II. 74. meldet, in Thebä dem Zeus geweiht, die in seinem Tempel begraben wurden. Doch wissen wir über das Verhältnifs dieser Wesen nichts näheres, und es ist schwierig, sich hierüber, zumal bei dem

Stillschweigen älterer Schriftsteller eine bestimmtere Vorstellung zu entwerfen.

Ebenso wenig sind wir über die Götter der zweiten Ordnung genauer unterrichtet. Wir wissen nur, dafs Herakles, der in diese Ordnung gehörte, auch in Aegypten Sonnen- und Jahresgott war, wie in dem benachbarten Phönizien. Cfr. Plut. de Is. et Os. c. 41. *τῳ ἡλιῳ τον Ηρακλεα μυθολογεσιν ενιδρυμενον συμπεριπολειν.* In dieser Eigenschaft characterisirt ihn der Mythus bei Herod. II. 42. welcher nach Creuzer die Beschreibung eines Thebäischen Frühlingsfestes gibt. Welche Götter mögen aber die der zweiten Ordnung unter dieser Voraussezung gewesen seyn, wenn sie nicht die Götter der zwölf Jahres-Monathe oder der zwölf Zeichen des Thierkreises waren, welche Herakles ebenso zur Einheit verbindet, wie Pan die Einheit der Götter der ersten Ordnung ist? Der Name Sem, Sam, den Herakles in Aegypten gehabt haben soll, Creuzer Symb. I. Th. S. 279. ist wohl zulezt derselbe mit dem Buddha-Namen Samona Kodom in Asien, dessen Verbreitung sich auch anderwärts zeigt. Vergl. Ritter Vorh. S. 450. 364. und den Anfang dieses Cap.

In einer bestimmtern und concretern Gestalt tritt uns das Aegyptische Göttersystem erst mit den Göttern der dritten Ordnung näher. Was Herodot nur im Allgemeinen sagt, die Götter der dritten Ordnung seyen aus den zwölf der zweiten entstanden, davon gibt der Mythus bei Plut. de Is. et Os. c. 12. Diod. I. 13. die Erklärung, die fünf Götter Osiris, Arveris, Typhon, Isis und Nephthys seyen als die fünf Zusaztage zu dem Jahr von 360 Tagen hinzugekommen.

Osiris ist Sonnen- und Jahresgott, oder Naturgott überhaupt. Als Jahresgott theilt er zwar die Herrschaft mit Harpokrates und Arveris, so dafs den drey Jahreszeiten Aegyptens Diod. I. 11. 12. 26. eben so viele Gottheiten entsprechen, wie aber Harpokrates

und Arveris eigentlich nur ein und derselbe Gott sind, nämlich Horos der Sohn des Osiris, welcher im Frühling als Kind Harpokrates und im Sommer als Jüngling Arveris heifst, Plut. de Is. et Os. c. 19. 65. 12. so fällt auch Horos wieder mit Osiris zusammen. Osiris ist daher der eigentliche Jahresgott, und als solchen zeigt ihn uns z. B. sein heiliges Grabmal auf der Insel Philä, an der Grenze des Landes gegen Nubien, wo zu seiner Ehre täglich 360 Giefsgefäfse unter Anrufung der Namen der Götter von den Priestern gefüllt wurden, Diod. I. 22. Vorzüglich aber hat die religiöse Anschauung der Aegyptier, wie sie in dem Jahresgott Herakles zunächst die aufsteigende und siegende Frühlingssonne erblickt, in Osiris diejenige Seite der jährlichen Naturveränderungen fixirt, auf welcher die Natur in einer steten Abnahme des Lichts und Lebens begriffen ist, und endlich ganz zu ersterben scheint. Osiris mufs von der Sommersonnenwende an alles altern und hinschwinden sehen, die Sonne sinkt immer tiefer hinab, und der Nil, der in dieser Periode heranzieht, nimmt in derselben auch wieder ab. Dies ist die berühmte Leidensgeschichte des Osiris, die uns Plutarch de Is. et Os. c. 13. sq. ausführlich erzählt. Die Ursache des Leidens aber schreibt der Aegyptische Mythus dem Typhon zu, der als feindlicher Dämon dem Osiris entgegensteht, und physisch und ethisch in jedem Sinne das böse Princip ist, in welchem Osiris das gute ist. Man vergl. besonders Plutarch de Is. c. 49. Wie Osiris der Gott des fruchtbaren Nilthales ist, so hat Typhon die glühenden Sandwüsten Syriens und Libyens, und die böse Düfte aushauchenden Sümpfe Unterägyptens, und besonders den Serbonischen See Herod. III. 5. zu seinem Aufenthaltsort. Wie dem Osiris der Akerstier geweiht ist, so hat Typhon den Esel der Hirtenvölker zu seinem Symbol, aber auch das Krokodil, das

Nilpferd, das Schwein, welche Thiere insgesammt sein wildes, rohes, ungemäfsigtes Wesen bezeichnen. Wenn aber auch der gute Osiris von dem bösen Typhon bis in den Tod verfolgt wird, so fällt er doch nicht völlig dem Tode anheim. Nicht nur ersteht ihm jedesmal wieder ein Rächer in seinem Sohne Horos, der den Typhon in die Wüste verjagt, sondern er selbst lebt sowohl auf der Erde in seinem sichtbaren Bilde, dem Stiere Apis, fort, in welchen seine Seele, wenn er todt ist, übergeht, Diod. I. 85. Plut. de Is. 20. 29. 40. als auch in der Unterwelt als König der Todten. Herod. II. 123. Plut. de Is. c. 28. 79. Wie die Sonne aus der obern Sphäre in die untere hinabgeht, so walten auch die Sonnen- und Jahresgötter nicht blos in der obern, sondern auch der untern Welt, und wie Osiris oben der gute, Segen spendende, Nilgott war; so reicht er auch drunten den Seelen der Gestorbenen das kühle Wasser, s. Schelling Samothr. Gotth. S. 74. Creuzer Comment. Herod. P. I. p. 404. Characteristisch ist bei Osiris besonders der Stier Apis, der mit gröfster Sorgfalt s. Her. III. 28. ihm als sein heiligstes Symbol geweiht wurde. Er hat ihn als Gott des Jahres und Akerbaues, zugleich aber auch, da er Gott der Natur überhaupt ist, als Repräsentanten des Thier- und Naturlebens, in welchem seine Seele ebenso wohnt, wie die Weltseele in dem grofsen Leibe der Natur. Vermöge dieses Symbols gehört nun aber auch Osiris jenem materielleren symbolischen Cultus an, der sich von dem Buddhaistischen Asien aus in die westlichen Länder verbreitet hat, und seine Abkunft überall hauptsächlich durch das Zeichen des Stiers beurkundet. Vergl. Th. I. S. 178. Dies bestätigen uns auch andere Spuren. Wenn nach Plutarch de Is. c. 10. einige seinen Namen durch πολυοφθαλμος erklärten (ὡς τϑ μεν ος το πολυ, τε δειρι τον οφθαλμον αιγυπτιᾳ γλωσσῃ φραζοντος), weil die Son-

ne Land und Meer wie mit vielen Augen beschaue, Diod. I. 11. so dürfte demungeachtet erlaubt seyn, den Namen Osiris mit dem Namen Afsyrien in derjenigen religiösen Bedeutung, die wir ihm oben gegeben haben, zusammenzustellen. Man vergl. auch Rhode Zends. S. 93. Und wenn neben dem Namen Osiris auch der Name Busiris vorkommt, so kann uns die Erklärung, die von dem leztern gegeben wird, er bedeute das Grab des Osiris, Diod. I. 88. den personificirten Tod, dem Osiris anheimgefallen, Creuzer Symb. I. Th. S. 356. nicht abhalten, darin eine neue Andeutung von dem Namen und Symbol das Buddha zu vermuthen, indem ja auch die Griechen bei dem Namen Busiris gewöhnlich an βοῦς dachten. Und dann noch der Name des Horos, des vollen blühenden Sonnengottes, wie sollte er nicht an jenen bekannten Koros erinnern? Doch wie es sich auch damit verhalten mag, am unzweideutigsten sehen wir den Zusammenhang des Buddhaismus mit Aegypten in dem Thebäischen Memnon. Sein berühmter Kolofs ist das treueste Abbild jener Buddha-Kolosse im alten Baktrischen Lande, und wenn er auch in einem an riesenmäfsigen Denkmälern so reichen Lande noch mehr durch den wunderbaren Ton, mit welchen er das erglänzende Morgenlicht begrüfste, Bewunderung erregte, als durch seine Gestalt, so ist doch diese nicht minder als eines seiner wesentlichen Merkmale anzusehen. Aber auch die übrigen Begriffe von Farbe Licht und Ton, die der Mythus oder das Symbol mit ihm verbindet, finden ihre leichteste Erklärung, wenn wir auf den Buddha zurückgehen. Wie Memnons Statue war auch das Antliz jener Buddha - Kolosse in Baumean gegen den Aufgang der Sonne gerichtet, und wie die Alten dem Memnon bald eine weifse, bald eine schwarze Farbe beilegen, bald von einem freudigen Tone beim Sonnenaufgang, bald von einem traurigen beim Unter-

gang reden (Creuzer Symb. I. Th. S. 460. 61.), so war auch im Bactrischen Lande die Volkssage, dafs jene Bilder am Morgen lächeln, am Abend düster schauen und weinen. Ritter Vorh. S. 104. Zum tönenden und melodischen Lichtgott aber ist er auf dieselbe Weise geworden, wie jener Buddha-Koros auch zum Griechischen Apollon geworden ist. Es ist daher nicht wohl zu zweifeln, dafs der Aegyptische Memnon der Orientalische Buddha-Koros ist, und wenn er, als der Sohn der Aurora, aus den Pforten des Morgens nach dem Abendland wandert, und hier untergeht, so ist dies nicht blos mythisch von dem zwischen Tag und Nacht schwebenden Lichtgott zu verstehen, sondern zugleich auch historisch von der Herkunft dieses Cultus aus dem östlichen Asien. Daher auch die vielen Memnonien in Asien. Dafs Memnon mit Osiris Eins ist, ergiebt sich aus dem Obigen von selbst, ebenso natürlich ist auch seine von den Alten ausdrücklich behauptete Identität mit Ismandes oder Osymandyas, welchem der goldene Kreis des Jahres gehörte, womit nach Diodor's I. 49. Beschreibung sein Grabmal geschmückt war. Der gewöhnliche Name Memnon soll eine Griechische Uebersezung des Aegyptischen Phamenophis oder Amenophis seyn. Creuzer Symb. I. Th. S. 453. Wenn wir endlich von Memnon auch noch auf Sesostris übergehen, so können wir uns für diese Zusammenstellung sogleich auf eine Angabe des Pausanias I. 42. berufen, nach welcher das Bild des Thebäischen Memnon, auch als ein Bild des Sesostris galt, womit auch Herodot II. 106. zu vergleichen ist. Nach unserer Ueberzeugung hat die Meinung derjenigen Historiker und Alterthumsforscher, welche den Sesostris für einen wirklichen König des Aegyptischen Staats halten, und besonders mit Hülfe der neuern Untersuchungen der Thebäischen Monumente, deren Wandsculpturen noch jezt die von Diodor be-

sonders erzählten Thaten des Sesostris auf eine höchst merkwürdige Weise darstellen, die älteste Aegyptische Geschichte mit einer Glanz-Periode von Siegeszügen und Eroberungen verherrlichen wollen, für welche sich weder in der übrigen beurkundeten Geschichte, noch auch in der Aegyptischen Geschichte selbst eine passende Stelle, oder auch nur eine Parallele auffinden läfst, die richtige Ansicht des Aegyptischen Alterthums sehr verrückt. Sesostris ist ebenso wenig eine historische Person, als die ältesten Herrscher des Afsyrischen Reiches, Ninus, Semiramis, Sardanapal, es ist überall nur die in einem irdischen Abbild reflectirte Idee des Sonnengottes und Sonnenhelden, und wir haben keinen Grund, was sich uns einmal in seinem mythischen Anfangspunct gezeigt hat, in einer andern Hinsicht wieder historisch zu nehmen, wofern wir nicht durch anderweitige historische Beweise, die aber hier schwer zu finden seyn möchten, dazu bestimmt werden müssen. Was Ritter Vorh. S. 36. in Hinsicht der Aegyptischen Colonie des Sesostris in Kolchis so überzeugend dargethan hat, giebt den besten Begriff von Sesostris Geschichte überhaupt. Sesostris Person ist theils rein mythisch, theils nur die mythische Trägerin für das Historische, das an ihr hängt, wie auch sonst gerne die ältesten in das Dunkel der Vorzeit sich verlierenden allgemeinen Einrichtungen der Staaten und der Landescultur auf bestimmte aber blos mythische Personen übergetragen werden. Seinem eigentlichen Wesen nach ist er identisch mit Memnon, Osiris, und Herakles. Seine Kriegszüge sind nicht verschieden von denjenigen, die von Osymandyas angegeben werden, Diod. I. 47. und offenbar auch dieselben mit denjenigen, die Osiris mit einem grofsen Kriegsheere durch die ganze Welt unternommen haben soll, Plut. de Is. c. 22. Diod. I. 17. worin doch nur nach einer ganz Euhemeristischen Ansicht, für

welche Diodor freilich manche Belege gibt, historische Wahrheit gesucht werden kann. Mit Herakles hat er Aehnlichkeit, nicht blos als Siegesheld und Heeresführer, sondern auch wegen der Säulen, die er überall auf seinen Kriegszügen zurückliefs. Herod. II. 102. 106. Die *αιδοια γυναικος*, mit welchen sie symbolisch bezeichnet waren, beziehen sich höchst wahrscheinlich auf die phallische Bedeutung, welche, wie wir später sehen werden, diese und andere ähnliche Symbole ursprünglich hatten. Eine neue Bestätigung der Identität des Sesostris und Osiris glauben wir aus der Stelle Herod. II. 107. cfr. Diod. I. 57. nachweisen zu können. Diese Erzählung hat eine auffallende Aehnlichkeit mit Plutarchs Mythus von Osiris und Typhon. Nach diesem zog Osiris mit einem grofsen Heere in ferne Länder, um sie jedoch nicht sowohl durch Gewalt der Waffen, als durch Rede und Musik zu unterwerfen. In seiner Abwesenheit wollte sein böser Bruder Typhon sich an seiner Stelle auf den Thron sezen. Als Osiris endlich zurückkam, veranstaltete Typhon in geheuchelter Freundschaft ein Fest, um Osiris nach dem Leben zu stellen. Es gelang Typhon, Osiris in einen Kasten einzuschliefsen, und den Nil hinabzusenden. In diesem Mythus ist Osiris zunächst der wohlthätige Nilstrom, der Aegypten befruchtet, aber nach der Ueberschwemmung abnimmt, und seine Fluthen ins Meer, das der Aegyptier ebenfalls im Gegensaz gegen den guten Nil zu Typhons Herrschaft rechnete, ergiefsen mufs. Diese Erscheinungen fallen in den Osiris vorzugsweise zukommenden Jahrestheil von der Sommersonnenwende bis zur Wintersonnenwende. In der Geschichte des Sesostris bei Herodot sind blos andere mit jenen zusammenhängende, in demselben Jahrestheil sich ereignende Natur - Erscheinungen aufgefafst. Um dieselbe Zeit nämlich, in welcher der Nil das Land zu überschwemmen beginnt,

herrscht in Aegypten die Glutzeit, in welcher alles verdorrt, und unter der versengenden Hize zu ersterben scheint. Dies ist die Periode, in welcher Typhon, der böse Bruder des Osiris, sich der Herrschaft bemächtigen will. Aber es kann ihm natürlich nicht gelingen, Osiris der gute Gott gewinnt doch wieder die Oberhand. Ist nun diese Glut-Periode Aegyptens, in welcher Typhon nach der Herrschaft trachtet, nicht deutlich in dem Mythus von Sesostris zu erkennen, wenn es heifst, der böse nachstellende Bruder des Sesostris habe rings um das Haus, in welchem Sesostris mit seiner Gemahlin und seinen Kindern war, Brennholz aufgehäuft und angezündet? Sesostris rettete sich aus dem verzehrenden Brande nur dadurch, dafs er zwei von seinen sechs Kindern aufopferte. Diese sechs Kinder des Sesostris, wer sind sie wohl anders, als die sechs Monathe der Jahreshälfte, welche Osiris oder der mit ihm zusammenfallende Sesostris vorzugsweise zu seinem Antheil hat? Zwei derselben werden ein Raub des Brandes, d. h. zwei Monathe vergehen während dieser Glutperiode Aegyptens, aber die übrigen blieben am Leben, d. h. nach der Glutzeit folgt wieder eine bessere, erquickende und fruchtbringende Periode, der böse Bruder mufs dem guten wieder weichen. Es steht ferner nach Herodots Erzählung dem Sesostris ebenso seine Gemahlin als Rathgeberin bei, wie dem Osiris in den Nachstellungen des Typhon die Isis rathend und helfend zur Seite steht, und wenn es endlich von Sesostris heifst, er habe allein über Aethiopien geherrscht, so war auch Osiris, ehe Typhon ihn überwältigte, in Aethiopien, weil der Nil von Aethiopien kommt.

Was Osiris unter den männlichen Gottheiten ist, ist die Isis unter den weiblichen, die Schwester und Gemahlin des Osiris. Diod. I. 27. Der Dualismus der Geschlechter erhält in dem mehr realistischen Religi-

gionssystem der Aegyptier und der benachbarten Völker bereits eine höhere Bedeutung, und er wird nun, je mehr das Symbol in den Mythus übergeht, hauptsächlich das Princip der Construction, indem der Gegensaz des männlichen und weiblichen Princips nach den verschiedenen Beziehungen, unter welchen man sich die symbolische Idee dachte, durchgeführt wird. Wie daher Osiris der Gott der Sonne und des Sonnenjahrs ist, so ist Isis die Göttin des Mondes und des Mondjahrs. cfr. Plut. de Is. c. 52. Diod. I. 11. *τϑς κατ' Αιγυπτον ανϑρωπϑς, παλαιον γενομενϑς, ὑπολαβειν ειναι δυο ϑεϑς αϊδιϑς και πρωτϑς, τον τε ἡλιον και την σεληνην, ὡν τον μεν Οσιριν, την δε Ισιν ονομασαι.* Als Mondsgöttin hat sie schon vor Osiris die Menschen mit einem Zeitmaafs bekannt gemacht, sie die Pflanzung der Feldfrüchte gelehrt, und das gesellschaftliche Leben durch Geseze und Rechte geordnet, und überhaupt zur Cultur des Menschen dasselbe gethan, was nachher durch Osiris nur auf eine vollkommnere Weise geschehen ist. Diod. I. 14. 27. Wie aber dem Osiris vorzüglich derjenige Jahrestheil angehört, in welchem die Sonne, nachdem sie den höchsten Punct ihrer Bahn erreicht hat, allmählig wieder in die niedere Sphäre hinabsinkt, so wurde auch der Isis vorzüglich die Periode des abnehmenden Mondlichtes zugetheilt, und sie mufste daher die Herrschaft über den Mond ebenso mit ihrer Tochter Bubastis theilen, wie Osiris die Herrschaft über die Sonne und das Jahr mit seinem Sohne Horos theilt. Man vgl. Herod. II. 156. *Απολλωνα και Αρτεμιν Διονυσϑ* (cfr. c. 144.) *και Ισιος λεγϑσι ειναι παιδας. Αιγυπτισι δε Απολλων μεν Ωρος, Δημητηρ δε Ισις, Αστεμις δε Βϑβαστις.* Als Mondsgöttin bezeichnet sie das ihr als Hieroglyphe geweihte Thier, die Kaze, Ovid. Met. V. 329. Her. II. 64. welche als nachtwandelndes Thier dem Monde befreundet schien, Plut. de Is. c. 55. Es waltete also

die Isis als Mutter über den Vollmond, bis zu seinem Verschwinden, Bubastis aber als Tochter über den Neumond, bis er zum Vollmond herangewachsen ist. Eine dritte Mondsgöttin war die Nephthys, welche das Lezte oder die Grenze des Sichtbaren bedeutet. Wo das Sichtbare aufhört, fängt ihr Reich an. Plut. de Is. c. 59. 38. 44. *Νεφθυς εστι το ὑπο γην και αφανες, Ισις δε το ὑπερ την γην, και φανερον.* cfr. c. 12. Es ist also durch die Isis (oder statt ihr auch die Bubastis cfr. Plut. de Is. c. 43.), und die Nephthys der Gegensaz des Sichtbaren und Unsichtbaren, des Zunehmens und Verschwindens in Beziehung auf den Mond ausgedrückt. Doch ist bei der Nephthys die Beziehung auf den Mond minder wesentlich, und sie ist das Unsichtbare überhaupt. Zu ihr geht Osiris hinab, wenn er sich von uns entfernt, in der Zeit der Tagesgleichung, im Aegyptischen Monath Athor, und dann erzeugt er mit ihr einen Sohn, den Anubis, welcher als Personification der Tagsgleichung, des Uebergangs der Sonne von der obern Sphäre in die untere, und gleichsam als Wächter am Thore der obern und untern Welt einen Hundskopf zu seinem Symbol hat. Plut. de Is. c. 38. 39. 44. Der Anubis der Dunkelheit bewachte das Thor und den Weg nach unten, der Anubis des Lichtes aber, oder der Hermanubis, cfr. Plut. de Is. c. 61. das Thor und den Weg nach oben. Man vergl. hierüber besonders Hugs Unters. S. 74. sq.

Wie die Indische Lachschmi ihrem Gemahl Vischnu in seinen verschiedenen Verkörperungen als sein geliebtestes Weib zur Seite steht, so bleibt auch Isis die treue Gemahlin des Osiris, unter welcher Beziehung er auch aufgefaßt werden mag. Ist er der Nil, so ist sie die Aegyptische Erde, die der mächtige Strom befruchtet. *Νειλον ειναι τον Οσιριν, Ισιδι συνοντα τῃ γῃ.* Plut. de Is. c. 32. die Königin des Landes Diod. I. 27. Als solche wehklagt und seufzt sie

nach dem Segen des Wassers, wenn Osiris in Aethiopien weilt, und der ausgetrocknete Nil dem Lande keine Erfrischung zusenden kann. Wird Osiris zum grofsen Naturgott erhoben, so ist sie die grofse Naturgöttin, das weibliche Princip der Natur, und in dieser Hinsicht steht sie selbst höher als Osiris, weswegen sie auch schon in jenem Mythus von Osiris Leiden und Tod die Glieder des zerstückelten Leichnams sammelt und bestattet, und den Phallus einsezt. Diese höchste Bedeutung der Isis geht aber hauptsächlich aus ihrem Verhältnifs zu zwei andern weiblichen Gottheiten hervor, der Neith und der Athor. Neith, die Göttin von Sais, ist als weibliches Princip ungefähr dasselbe, was der Aegyptische Hephästos, oder Phtha als männliches ist. Sie ist die Aegyptische Athene mit den Begriffen der Nacht und des Lichtes, daher wurde ihr zu Ehren das nächtliche Lampenfest gefeiert, welches Herod. II. 62. beschreibt. Dafs die Isis mit der Neith oder Saitischen Athene Eins ist, wird von Plutarch de Is. c. 9. ausdrücklich gesagt, und jene bekannte Saitische Inschrift: *Εγω ειμι παν το γεγονος, και ον, και εσομενον: και τον εμον πεπλον ουδεις πω ϑνητος απεκαλυψεν.* Plut. l. c. wozu Proclus in Plat. Tim. noch hinzusezt, *ὁν εγω καρπον ετεκον, ἡλιος εγενετο.* gilt demnach auch von der Isis. Sie ist das höchste Wesen, die alles zeugende Natur selbst, die ewige Göttin, die alles ins Daseyn gebiert, und alles wieder in ihren Schoos aufnimmt. Daher wird Osiris selbst in dem Tempel der Athene zu Sais begraben, Herod. II. 170. weil die weiblichen Gottheiten in lezter Beziehung höher stehen als die männlichen. Vgl. Th. I. S. 37. Durch den Begriff der Nacht hängt die Neith mit der Athor oder Athyr zusammen, die die Finsternifs oder der dunkle Urgrund der Dinge ist. Creuzer Symb. I. Th. S. 519. Schon daraus ist zu vermuthen, dafs auch das Wesen der Isis sich in sie

auflöst. Deutlich aber sagt dies Pluturch de Is. c. 56. H *Ισις εστν ὁτε και Μεθ και παλιν Αθυρι και Μεθυερ προσαγορευεται. σημαινεσι δε τῳ μεν πρωτῳ των ονοματων μητερα, τῳ δε δευτερῳ οικον Ωρε κοσμιον, (ὡς κἀι Πλατων χωραν γενεσεως και δεξαμενην) το δε τριτον συνθετον εστιν εκ τε τε πληρες και αιτιε. πληρης γαρ εστιν ἡ ὑλη τε κοσμε, και τῳ ἀγαθῳ και καθαρῳ και κεκοσμημενῳ συνεστι.* Isis ist also die Weltmaterie, die Weltmutter und daher die Nachtgöttin Athor. Da die Nacht als Gebährerin und Erzeugerin gedacht wurde, so konnte die Athor auch Aphrodite genannt werden. Dies sagt Orion im Etym. m. (*την Αφροδιτην Αιγυπτιοι καλεσιν Αθωρ*) und auch aus Her. II. 41. scheint die Identität der Athor und der Aphrodite zu erhellen, wenn er von der Stadt *Αταρβηχις*, deren Namen man von Atar, Athor, und Beki ableitet, und Nachtstadt übersezt, bemerkt, dafs in ihr ein Heiligthum der Aphrodite sey. Wie dem Osiris der Stier heilig ist, so hat die Isis die Kuh zu ihrem Symbol, und zwar schon als Mondsgöttin, weswegen sie, wie die Griechische Jo, mit Kuhhörnern gebildet wurde, Her. II. 41. dann aber auch in höherer Bedeutung nach Plut. de Is. c. 39. *βεν γαρ Ισιδος εικονα και γην νομιζεσι.* Da die Isis die höchste und allgemeinste Gottheit war, so wurde auch die Kuh als das heiligste aller Thiere verehrt. Der Name der Isis ist wohl am natürlichsten abzuleiten von der Wurzel des noch im Hebräischen gegebenen Wortes אִשָּׁה, verwandt mit dem Lateinischen pron. is, und vielleicht auch mit dem Namen der Aethiopischen, in Osiris Geschichte vorkommenden Königin Aso. Plut. de Is. c. 13. Sie ist also das Weib überhaupt, die Sie, nach der allgemeinsten Bezeichnung der Gottheit. Die Neith halten wir auch dem Namen nach für die Persische Analid oder Nahid, deren Persischer und Aegyptischer Name

nach einer Bemerkung Hammers in der Gesch. der sch. Redek. Pers. 1818. sich sogar in dem Englischen Night und im Deutschen Nacht nur mit Aenderung des Hauchlauts erhalten zu haben scheint, worüber man sich nicht wundern darf, da ja auch eine andere Aegyptische Gottheit vom gemeinsamen Urlande aus einen nicht minder Teutschen Namen sich bewahrt hat.

Noch haben wir nämlich von einem Wesen nicht gesprochen, das doch gerade in Aegypten eine besonders hohe Bedeutung hatte, von Hermes oder Teut. Schon daraus jedoch, dafs er zu keiner der bisher beschriebenen drey Götterordnungen ausdrücklich gerechnet wird, ist zu vermuthen, dafs er zu dem ganzen Göttersystem in einem eigenthümlichen Verhältnifs steht. Die Ansicht, die wir bisher durchzuführen gesucht haben, dafs uns in Hermes hauptsächlich, und in denjenigen symbolisch - mythischen Personificationen, die mit ihm am nächsten verwandt sind, die idealistische Seite, die sich in dem System der alten Naturreligion von der realistischen nothwendig unterscheiden lassen mufs, gegeben sey, bestätigt sich uns besonders in dem Aegyptischen Hermes, der allen übrigen Göttern des Aegyptischen Systems ebenso genüber steht, wie der Idealismus dem Realismus, die Idee dem Bilde. Er ist, als die mit der Ichheit identische Intelligenz, der Träger des ganzen Göttersystems, aus ihm sind alle jene einzelnen Wesen ins Daseyn hervorgetreten, als die Gedanken, in welchen das religiöse Bewufstseyn sich ausspricht, in ihn kehren sie wieder zurück, sobald sie ihrer bildlichen Realität entkleidet werden. Wenn wir ihn nach der Aegyptischen Lehre die Intelligenz, den in der Person eines Gottes verkörperten Geist nennen, so ist dies nur der Inbegriff aller derjenigen Eigenschaften, mit welchen die Aegyptische Mythologie ihm uns darstellt. Er ist ja der höchste Genius aller Weisheit und Wissenschaft,

der Erfinder der Sprache und Schrift, der gemeinen und heiligen, der erste Gesezgeber, der Lehrer aller religiösen Gebräuche und aller Künste des Lebens. Man vergl. hierüber besonders den merkwürdigen Mythus, den Platon im Phädrus Ed. Bekker p. 96. von dem Aegyptischen Theuth erzählt. Daher ist er auch der Rathgeber und Freund der allgemeinsten Aegyptischen Gottheiten, die sich am meisten durch wirkliches Handeln offenbaren, des Osiris und der Isis, er steht ihnen als die leitende Intelligenz ihres Thuns zur Seite. Wo in den Erscheinungen eines Naturwesens Regelmäfsigkeit und Gesezmäfsigkeit in einem höhern Grade sichtbar ist, da ist auch Hermes besonders thätig. Daher war er nach der Aegyptischen Vorstellung dem Monde, oder der Isis besonders zugethan. *Τῃ σεληνῃ* sagt Plut. de Is. c. 41. *τον Ερμην (μυθολογεσιν συμπεριπολειν), λογε γαρ εργοις εοικε και σοφιας τα της σεληνης.* Daher stund er dem Osiris als sein *ιερογραμματευς* Diod. I. 16. rathend immer zur Seite, wie noch jezt im Orient der Planete Merkur der Schreiber des Himmels heifst. Er ist aber nicht blos die Idee, oder das Gesez des Thuns und Wirkens der Götter, sondern die schöpferische Idee ihres Seyns und Wesens überhaupt. Was der Mythus von der Entstehuug der Götter der dritten Ordnung meldet, Hermes nämlich habe der Selene im Steinspiele den siebenzigsten Theil von jeder ihrer Beleuchtungen abgewonnen, und daraus fünf Tage gebildet, welche die Aegyptier der Zahl 360. beifügten, und Zusaztage nannten, an welchen sie die Geburtstage der Götter feierten, des Osiris des grofsen Königs und Wohlthäters, des Arveris oder des ältern Horos, des Typhon, der Isis, und der Nephthys, dies spricht eigentlich das Verhältnifs des Hermes zu dem ganzen Aegyptischen Göttersystem aus. Er ist der denkende, sinnige Geist, der sie alle ans Licht geboren hat.

Dies zeigt sich uns auch von einer andern Seite. Die Aegyptischen Götter sind, wie wir gesehen haben, gröfstentheils und in jedem Fall in einer ihrer wesentlichsten Beziehungen solarische, lunarische, planetarische, überhaupt astronomische und calendarische Wesen, nun aber ist Hermes der Erfinder und Vater der Astronomie, also ist er auch die wirkende Ursache, durch welche jene Wesen für das Bewufstseyn und die Erkenntnifs der Menschen ins Daseyn gekommen sind. Daher ist nun der Begriff des Hermes hauptsächlich auch astronomisch aufzufassen. In dieser Hinsicht ist er der Lichtgeist des Sirius oder des Hundsterns, der von den Aegyptiern Sothis oder Anubis genannt, und von den Priestern vorzüglich zum Standpunct ihrer astronomischen Beobachtungen genommen wurde. Hermes theilt mit ihm dieselben Namen, Creuzer Symb. I. Th. S. 364. und von ihm erhielt er auch den Hund zu seinem Attribut und Symbol, und wenn die Isis in jener Inschrift bei Diod. I. 27. sich die von Hermes unterwiesene Königin des Landes nennt, so sagt sie zugleich: Ich bin die, die im Sterne des Hundes aufgeht. Wie der Sirius die Planeten überblickt, und, wie der treue Hund, die Lichtthiere des Himmels hütet und bewacht, (nach derselben Vorstellung, die auch schon die Perser hatten, und Plutarch treffend mit den Worten ausdrückt: *ἑνα ασερα προ παντων, οἱον φυλακα και προοπτην εγκατεστησε (Ωρομαζης) τον σειριον.* De Is. c. 47.), so sind auch vor Hermes alle Creaturen und Naturen geöffnet, und alles ist geistig in seine Gewalt gegeben. Er hat die Weltleuchte, oder die Weltlaterne, die kosmische und magische Laterne, worin er alle Wesen sieht, Steine, Kraut, Bäume, Pflanzen, Blumen, Nasses und Troknes, den Bau der Erde, wie den Bau der Leiber. Diese führet er, wie wir noch jezt den ibisköpfigen Hermes mit der heiligen Laterne an

cinem Stabe auf dem Peristyl am Grabe des Osymandyas zu Thebä erblicken. Creuzer a. a. O. Damit hängt auch noch zusammen, dafs ihm auch das Schiksal des Menschen im Tode und in der andern Welt nach Leib und Seele anvertraut ist. Er ist es, der den Leib einbalsamirt, und die bereitete Mumie einsegnet, wie wir noch jezt den Hermes Anubis mit dem Hundskopfe in den Königsgräbern von Thebä sehen. Creuzer Symb. I. Th. S. 378. Er ist der Führer der Seelen, der sie auf ihren Wanderungen begleitet. Den genaueren Zusammenhang der Lehre der Seelenwanderung mit der Idee des Hermes, und der rein idealistischen Ansicht von ihm können wir erst später nachweisen. Es ergiebt sich aber schon aus dem bisher Dargelegten, dafs sein ganzes Wesen nur aus dem rein idealen Gesichtspunct richtig aufgefafst werden kann, und jede andere Ansicht von ihm enthält nur insofern Wahrheit, als sie mit dieser zulezt zusammentrifft. Wenn daher Hug über den Mythus S. 263. sq. behauptet; „Hermes ist in Aegypten weder ein Gott, noch ein Held, nicht einmal ein Individuum, sondern die ganze Priestergesellschaft, durch ein einziges Zeichen, in einer einzigen Gestalt hieroglyphisch angedeutet: er stehet einzeln da, der Vertraute der Götter, ihr Botschafter, der Ausleger ihrer Beschlüsse, der Schuzgeist der Wissenschaften, und Führer der Seelen, über die Menschen erhaben, aber nur Diener und Knecht der himmlischen Naturen: die gesammte Priesterschaft Aegyptens als Einheit, oder in einer Personifikation vorgestellt, gab diesem Gedanken-Wesen den Ursprung, und den Namen, worauf Aegypten alle seine Erfindungen, Erkenntnisse und Wissenschaften zurückführte;“ so ist dies zwar in einer Hinsicht vollkommen richtig, in anderer aber zu einseitig und zu beschränkt, und Hermes ist nicht blos die Intelligenz der Aegyptischen Priesterschaft,

sondern der Menschengeist überhaupt, zu dessen Bewufstseyn und Erkenntnifs sich alles Göttliche und Natürliche wie der Reflex zu der Idee, das Reale zum Idealen verhält. Nach Creuzers Ansicht Symb. I. Th. S. 365. ist zwar ebenfalls, weil alle Religionen des Orients von der einen Seite Naturalismus oder Materialismus sind, von der andern mehr oder weniger Idealismus, in Hermes das verkörperte geistige Leben, das Selbstschauen, das Denken, Lehren und Schreiben dargestellt, aber es fehlt dieser idealistischen Ansicht die tiefere philosophische Auffassung und daher auch die vollkommnere historische Durchführung. Der Idealismus bleibt immer durch den Realismus zu sehr beschränkt und gebunden, wenn nicht die Intelligenz in ihrer höchsten Beziehung als die Ichheit, als das Selbstbewufstseyn genommen wird, und dafs nun wirklich dieser reine Idealismus uns, auch historisch in Hermes gegeben ist, glauben wir sowohl in dem Anfang dieses Cap. als auch durch die ganze bisherige Darstellung hinlänglich dargethan zu haben. So gewifs die gesammte alte Naturreligion Symbolik zu ihrer Grundlage hat, und daher auf dem Verhältnifs des Bildes zur Idee, als ihrem Princip beruht, so gewifs mufs auch überall dem Bilde die Idee, dem Realismus der Idealismus entsprechen, und der Idealismus auf dieselbe Weise über dem Realismus stehen, auf welche das Bild immer abhängig ist von der Idee, und ohne diese nicht seyn kann. Der Unterschied zwischen den einzelnen Religionssystemen kann also zuletzt nur dieser seyn, ob der Idealismus in ihnen mit einem höhern oder geringern Grade des Bewufstseyns ausgedrückt ist. Niemals aber kann es, wofern die Naturreligion ihre symbolische Bedeutung behaupten soll, eine solche Ansicht eines Religionssystems geben, nach welcher der Idealismus völlig ausgeschlossen ist. Daher kann auch zwischen der materialisti-

schen (oder, wie Creuzer sich sowohl hier als oben eher ausdrücken sollte, der realistischen) Ansicht, die der Stoische Philosoph Chäremon von der Aegyptischen Religion hatte, und der idealistischen des Neuplatonikers Jamblichus der Natur der Sache nach kein so scharfer Gegensaz stattfinden, wie Creuzer Symb. I. Th. S. 383. meint. Wenn auch Chäremon in den Aegyptischen Göttern nur eine astronomische und physikalische Bedeutung erkennen will, so konnte ja doch von allen diesen Götterwesen, wofern sie Götterwesen seyn sollten, die Trägerin nothwendiger Weise nur die Intelligenz seyn, jener *νους* oder *λογος*, den nach der Ansicht der Neuplatoniker die Aegyptier an die Spize ihrer ganzen Religionstheorie stellten. Beide Ansichten können der Sache nach so wenig als der Zeit nach (s. Creuzer S. 385.) getrennt werden, und sie bedürfen nicht erst einer Vereinigung, wir kommen von selbst immer wieder auf einen und denselben Punct, wir mögen vom Realismus oder Idealismus ausgehen, wofern wir nur nicht gewaltsam trennen, was natürlich vereinigt ist.

Doch wir müssen hier noch einmal auf den Ägyptischen Hermes zurückkommen, und noch sehen, wie der rein ideale Begriff seines Wesens in Aegypten auch in Beziehung auf ihn selbst, nicht blos in Beziehung auf das ihm gegenüberstehende Göttersystem, mit einer realen Seite verbunden war. Hermes ist zwar die reine Intelligenz, der selbstbewufste Menschengeist, aber er ist auch der die Natur belebende und befruchtende schöpferische Geist, oder auch der Erdgeist. Bekannt ist, dafs er in dieser Eigenschaft bei den Griechen *ιθυφαλλικος*, *χθονιος*, *ερισνιος* hiefs. Nun sagt zwar Herodot II. 51. *τον Ἑρμεω τα αγαλματα ορθα εχειν τα αιδοια ποιεὐντες, ουκ απ᾽ Αιγυπτιων μεμαθηκασι* (*οἱ Ελληνες*) *αλλ᾽ απο Πελασγων.* Woher aber hatten die Pelasger diesen Begriff bekommen?

Doch wohl nach Herodots Voraussezungen selbst nur aus Aegypten, und es ist sehr wahrscheinlich, dafs die Bemerkung, welche Herodot c. 51. macht, sich nur auf die äussere bildliche Gestaltung bezieht. Dafs auch die Aegyptier sich ihren Hermes ebenso ithyphallisch dachten, wie ihren Pan, Her. II. 46. Diod. I. 88. macht schon die Verwandschaft des Hermes und Pan bei den Griechen, und wohl auch bei den Aegyptiern (wie z. B. die beiden Städte Panopolis und Hermopolis magna Chemmis geheifsen haben sollen, Ritter Erdk. I. Th. 776. und 783.) glaublich. Hauptsächlich aber glauben wir dies aus der Beschaffenheit gewisser Symbole darthun zu können. Wenn Herodot II. 126. von Cheops dem ersten Pyramiden-Erbauer erzählt, er habe, um Geld zu bekommen, seine eigene Tochter öffentlich preisgegeben, und diese habe von jedem, der zu ihr kam, einen Stein verlangt, und davon selbst auch eine Pyramide gebaut, so wird man zwar dem Historiker der nur erzählen will, was er gehört hat, c. 123. seine naive Einfalt gerne zu gut halten, die Sache selbst aber niemand glaublich finden. Einen vernünftigen Sinn bekommt diese Erzählung nur dann, wenn wir auch sie, wie das Allermeiste in Herodots ältester Aegyptischer Königsgeschichte symbolisch verstehen, und in der ärgerlichen Geschichte noch eine Andeutung davon voraussezen, dafs auch die Aegyptischen Pyramiden, wie andere ähnliche Monumente, ursprünglich eine phallische Bedeutung gehabt haben, woran ja selbst noch der Name des Hirten Philitis (φαλης, φαλλος, Pales, die Cyllenier, die nach Paus. VI. 26. den ithyphallischen Hermes verehrten, nennt Lucian Jov. trag. Tom. VI. p. 275. Bip. θυοντες Φαλητι.), welchem man die Pyramiden zuschrieb, erinnern könnte. Er wäre dann in dem Sinn ein Hirte gewesen, in welchem auch der Hirtengott Pan, vermöge seiner Boksgestalt bei den Aegyptiern Symbol der Zeugungs-

kraft der Natur war. Herod. II. 46. Die Königstochter aber ist nach einer auch sonst öfters vorkommenden Vorstellung (cfr. Her. II. 129. sq.) die Aegyptische Erde, deren Fruchtbarkeit die Pyramide als Lingam oder Phallus religiös-symbolisch darstellte. Dafs nun aber die Pyramiden auch eine Beziehung auf den Hermes hatten, davon glauben wir ebenfalls noch eine Andeutung in Herodots Erzählung zu entdecken. Einen Stein nach dem andern läfst sich jene Königstochter geben, und so baut sie nach und nach ihre Pyramide. Das ist jener heilige Steinhaufen (*σωρος λιθων* s. Creuzer Symb. I. Th. S. 24.), der dem Hermes symbolisch geweiht war, weil sein ganzes Wesen ein discursives Verfahren ist, im Denken, Reden und Schreiben, im Zählen, Rechnen und Bauen (daher auch von *Ερμης ερω, ειρω σπειρω*, sero), wobei immer nur Eines an das Andere in allmähliger Folge hinzugesezt wird. Dafs an diesen Grundbegriff der Pyramiden sich die übrigen Bestimmungen, die man ihnen beilegen zu müssen glaubt, ganz ungezwungen anknüpfen lassen, fällt von selbst in die Augen, und wir machen daher hier blos noch darauf aufmerksam, dafs auch das Viereck, das die Pyramiden in ihren so genau nach den vier Himmelsgegenden gerichteten vier Seiten darstellen, eine heilige Figur des Hermes war *), während das Dreiek, das die Pyramiden ebenfalls bilden, schon bei den Indiern die kosmische Joni mit dem Phallus vorstellen sollte. Creuzer Symb. Th. II. S. 667. Es war also die Pyramide real, was ideal in Aegypten die Säule war, als die Trägerin der Hermetischen Wissenschaft. Wie die Intelligenz auch

*) Man vergl. besonders Creuzers Comment. Herod. P. I. p. 134. sq. Auch den Hermen, den ältesten Götterbildern, war die viereckigte Gestalt eigen; *αγαλματα το τετραγωνον παρεχομενα σχημα.* Paus. VIII. 31. 32.

als Naturgeist gedacht werden konnte, so war es ein nicht minder leichter und einfacher Uebergang der Anschauung, die Säule, das erste Merkzeichen des erwachenden Bewufstseyns, auch als den grofsen Naturphallus anzusehen. Daher die Säulen des Sesostris nach der obigen Erklärung. Der Begriff des die Natur belebenden Geistes wurde bald unter der Form eines geschlechtlichen Verhältnisses zwischen dem Himmel und der Erde, oder dem Sonnengott und der Erdgöttin aufgefafst, und die Himmel und Erde verbindenden Säulen, Obelisken, Pyramiden und Thürme sollten die sinnlichen Darstellungen der befruchtenden Einflüsse seyn, welche die irdische Natur von der himmlischen, das weibliche Princip von dem männlichen erhält. Die früheste Spur dieser symbolischen Vorstellung scheint uns in der biblischen Erzählung vom Babylonischen Thurmbau, im Zusammenhang mit unserer obigen Ansicht davon, durch den ausdrücklichen Beisaz angedeutet zu seyn, dafs dieser Thurm bis in den Himmel reichen sollte. Worauf also, wie bekannt, die neuere Naturphilosophie auf dem Wege der Speculation gekommen ist, die Identität der Begriffe des Erkennens und Zeugens, wovon der eine im Idealen ist, was der andere im Realen ist, davon weifs auch schon die älteste Symbolik und Mythologie durch eine sehr einfache und natürliche Combination der Begriffe und Anschauungen, und mit ihr hält auch die Sprache, diese ebenso alte Philosophie des menschlichen Geistes, gleichen Schritt, wenn sie entweder durch die verschiedenen Bedeutungen desselben Wortes, wie das Hebräische יָדַע (man vergl. Gesenius Bemerkung dabei) das Lateinische testis, testari, das Deutsche Zeugen, bezeugen, u. s. w. oder durch die Verwandtschaft gewisser Worte, wie z. B. *γιγνωσκω*, *γινομαι*, gigno, cognosco, beide Begriffe vereinigt hat. So wahr ist, was schon Cicero von dem

durch keine Schulweisheit verdüsterten, reineren und helleren Natursinne der ältesten Menschheit sagt: quo propius aberat ab ortu et divina progenie (antiquitas), hoc melius ea fortasse, quae erant vera, cernebat. Tusc. Disp. I. 12.

Erkennen und Zeugen sind also die beiden correlate Begriffe, die das Wesen des Hermes ausmachen, oder, da alle entgegengesezte Begriffe sich in einem dritten mittlern wieder ausgleichen, er vereinigt in sich die drei Begriffe: Erkennen, Offenbaren und Zeugen*). Was der Begriff der Offenbarung für die ideale Welt ist, in welcher sich das reine religiöse Bewufstseyn nach seinen verschiedenen Modifikationen durch concrete Gestalten ausprägt, das ist für die reale Natur der Begriff der Zeugung. Je mehr nun die obenan stehende reine Intelligenz in der Aegyptischen Religionstheorie sich realistisch in einem sehr mannigfaltig gegliederten Göttersystem ausgebildet hat, das von Stufe zu Stufe, von einer Götterordnung zur andern immer mehr in die sinnliche Welt herabsteigt, und die ideale Welt auf gleiche Weise bevölkerte, wie die gigantischen Mafsen der zahllosen Tempel und Göttercolosse, Obelisken und Pyramiden den Aegyptischen Boden überdekten, desto deutlicher ergiebt sich aus diesem Verhältnifs des Idealismus zum Realismus der eigenthümliche Character der Aegypti-

---

*) Diese drei Begriffe sind es auch, welche Isis in der Rede an ihren Sohn Horos, als die wesentlichen des Hermes heraushebt, Stob. Eclog. I. 52. wenn sie sagt: Er ist Geist, Intelligenz, νους durch und durch, ὁ παντα νους, er sieht alles, und da er es sieht, erkennt er es, und da er es erkannte, so vermochte er es einzusehen, und zu zeigen, und wie er darauf in die Sterne übergegangen, dieser Geist Hermes, und wie darauf erst, nachdem der hermetische Geist wirkte, die Natur entstanden, gebohren, als eine schöne Welt. Creuzer Symb. I. Th. S. 388.

schen Götterlehre, und ihr Unterschied von den Systemen des Orients. Mag auch die Indische Religion in ihrer spätern Periode durch ihre realistische Symbolik der Aegyptischen ziemlich nahe gekommen seyn, so ist doch nicht zu verkennen, dafs in jener sich zugleich das Bewufstseyn des Idealismus reiner erhalten hat, während in Aegypten der Idealismus, obgleich keineswegs völlig in Schatten gestellt, doch bereits merklich gegen den Realismus zurücktritt.

Noch mehr sehen wir dies in Phönizien und den benachbarten Ländern, zu welchen wir, doch nur um sie kurz zu berühren, weiter fortgehen. Zwar tritt auch in der Phönizischen Göttergeschichte jener Hermes Theuth oder Thoth unter dem Namen Taaut wieder auf, als Erfinder der Schrift und Wissenschaft, der das Gesez von den sieben Kindern des Sydek, den Kabiren, und von ihrem Bruder Asklepius (Esmun) niederschreiben liefs (Euseb. Praep. Ev. I. 9.), allein er verschwindet dann sogleich wieder, und statt seiner ist es vielmehr Herakles, der in der Phönizischen Götterlehre die gröfsere Bedeutung hat, und es scheint, daher in Aegypten und Phönizien zwischen Hermes und Herakles ungefähr dasselbe Verhältnifs zu seyn, wie im höhern Orient zwischen Brahma und Buddha, zwischen Iran und Turan. Seinen Hauptsiz hatte dieser Buddha-Herakles in der Stadt Tyrus, cfr. Her. II. 44. welche ohne Zweifel ihren Namen ebenso von ihm hat, wie das Griechische Tiryns. (Tyr, Tir, אֹר Thor, Dor, Tur, Taur, und dann auch wieder שׁוֹר taurus, Stier, das gemeinschaftliche Symbol des Herakles und das Buddha). Von hier aus ist er mit den Phöniziern in ihre Pflanzstädte und Niederlassungen gewandert, und hat sein Säulenpaar Her. II. 44. selbst an der Meerenge von Gades aufgerichtet. In Tyrus war Herakles der Stadtkönig, Melkarth, Eus. Praep. Ev. I. 10. seinem Wesen nach aber Sonnengott, und zwar

wie in Aegypten besonders der Gott der im Frühling aufsteigenden Sonne. Vergl. Münter Rel. der Carth. §. 6. Daher war er in Beziehung auf den Wechsel des Sonnenlaufs der bald Gebundene bald Gelöste, (Creuzer Symb. Th. II. S. 215.) und daher auch der Gott der Sklaven und der Freiheit, Her. II. 113. wie der Römische Saturnus. Macrob. Sat. I. 8. Verwandt mit Herakles sind die Götter, die unter den Namen Bel, Baal, (von den Griechen durch die Beinamen Uranos, Kronos, Zeus unterschieden) Moloch, Milkom, vorkommen, und in Babylonien, Phönizien und den Zwischenländern theils in kolossalen Erzbildnissen, (wie in Babylon Herod. I. 183.), theils unter dem Stiersymbol, überall aber auf eine höchst sinnliche Weise verehrt wurden. Jener Kronos, der nach Diod. XX. 14. in Karthago eine eherne Bildsäule hatte, deren ausgestrekte und zur Erde gesenkte Arme die hineingelegten Kinder in eine Feuergrube fallen liefsen, st kein anderer als der aus dem A. T. bekannte Moloch der Kanaanitischen Stämme, dessen ehernes Bild nach den Rabbínen zwar menschenähnlich war, aber einen Ochsenkopf hatte, und inwendig hohl dasselbe gräuelhafte Opfer in die glühenden Arme aufnahm. Da statt Bel auch der Name Belsamen von einer Punischen Gottheit vorkommt, Plaut. Poen. Act. V. Sc. 2. v. 67. und derselbe nach Augustin durch Herr des Himmels zu übersezen ist (Münter Relig. der Carth. §. 3.), so ist dabei sicher zugleich auch wieder an den Beinamen des Herakles Sem, Sam zu denken, welcher wie jener, mit dem Hebräischen שָׁמַיִם zusammenzuhängen scheint. Wie die Baals- und Molochs-Götter ihre Verwandtschaft mit dem Aegyptischen Apis durch das Zeichen des Stiers beurkunden, so ist der Gott Adonis, welcher Name ebenso allgemein den Herrn אָדוֹן bedeutet, auffallend der Ägyptische Osiris. Sei-

ne Leidensgeschichte, wie sie in Byblos gefeiert wurde, ist ganz dieselbe mit der des Osiris. Auch er ist der Führer des Sonnenjahrs und der Naturgott, der die eine Hälfte des Jahrs in der obern Sphäre zubringt, die andere in der untern. Die Ursache seines getheilten Seyns sind zwei Göttinen, die sich um seine Liebe streiten, Aphrodite und Persephone. Bei jener weilt er in der obern, bei dieser in der untern Welt. S. Hug über den Mythus S. 82. sq.

Characteristisch ist in diesen Vorderasiatischen Religionen, neben der Dualität des Geschlechts, und der zuweilen vorkommenden Vereinigung beider Geschlechter in Einem Wesen, das Hervortreten einer allgemeinen weiblichen Naturgottheit, welche Erscheinung sich nur aus der in ihnen überhaupt gewöhnlichen Unterordnung des Idealismus unter den Realismus erklären läfst. Je mehr in der religiösen Ansicht des Menschen, wenn sie sich einmal realistisch gewendet hat, das Bewufstseyn der ihn selbst beseelenden und alles beherrschenden geistigen Thätigkeit zurücktritt, desto überwiegender waltet in ihm das Gefühl seiner Abhängigkeit von der Natur vor. Er kann daher auch das geistige, die Natur belebende Princip nicht anders auffassen, als nur so, dafs er in den Begriff desselben zugleich das Gefühl seiner eigenen Passivität hineinlegt, und dies geschieht dadurch, dafs er die Natur als eine weibliche Gottheit sich vorstellt. In dem Begriffe des Weiblichen liegt der Begriff der Receptivität, in dem Begriff des Männlichen der Begriff der Spontaneität. Es wird daher in den symbolisch-mythischen Religionen ihrer realistischen Seite nach der Begriff eines weiblichen Naturwesens der allgemeinste und abstracteste seyn, so wie dagegen da, wo die idealistische Ansich: den Begriff der geistigen Thätigkeit und Spontaneität rein aufgefafst hat, dieser nur durch ein höchstes männliches Princip per-

sonificirt werden kann, wie wir es bisher auch wirklich in Hermes, Brahma und Ormuzd gefunden haben.

Die weiblichen Gottheiten dieser Religionen erscheinen unter verschiedenen Symbolen. Das Fisch- oder Wasser-Symbol zeigt sich in der Syrischen Göttin, dem Fischweibe, nämlich in der Keto, Derketo (von χητω) des Serbonischen See's, zu Joppe, Askalon, Hierapolis und anderwärts. Ritter Vorh. S. 64. Nach Ritter ist die einheimische richtigste Benennung, wie wir sie nach Ktesias bei Strabo finden, Αθαρα offenbar das Indische Autar (contrahirt aus Awatar), die Indische Incarnation der Gottheit in der Gestalt halb Mensch, halb Fisch. Aus eben dieser Stelle des Strabo (L. XVI. p. 465. Tzsch.) ist zu sehen, dafs nicht blos die Derketo mit der Athara, sondern diese beiden auch mit der Atargatis einerlei sind. Es sind nur drei verschiedene Benennungen desselben Wesens. Es kommt aber diese weibliche Fischgottheit auch als männliches Wesen vor, in dem Fischgott Dagon, den man zu Asdod oder Azotus in Palästina verehrte, I. Sam. V. 4. und in dem Babylonischen Oannes des Chaldäers Berosus (bei Apollod. Fragm. p. 408. ed. Heyne), welcher oben Mann, unten Fisch, aus dem Erythräischen Meer nach Babylon kam, Gesetze, Sternkunde, Wissenschaften und Künste lehrte, und nach Creuzer Symb. II. Th. S. 74. und Ritter Vorh. S. 68. unverkennbar ein Indischer Avatar ist, eine der vielen Menschwerdungen des wohlthätigen Buddha. Der allgemeinste Name jedoch, mit welchem die Griechischen Schriftsteller die höchste weibliche Naturgottheit der Phönizier und Syrer benennen, ist Urania Aphrodite. Es läfst sich nicht zweifeln, dafs sie mit der zuvor genannten Fischgöttin dieselbe ist, da nach Diod. II. 4. die Derketo in der Syrischen Stadt Askalon in einem grofsen fischreichen See ver-

ehrt wurde, Herodot aber I. 105. die Göttin eben dieser Syrischen Stadt Askalon Urania Aphrodite, und ihr Heiligthum das älteste nennt, von welchem aus der Cultus dieser Göttin durch die Phönizier nach Kypros und Kythere gekommen sey. Ein Beweis dieser Identität ist selbst die Griechische Aphrodite, die nach der gewöhnlichen Vorstellung die schaumgebohrene, aus den Fluthen des Meers emporgestiegene Göttin war. Ihr eigentlicher Phönizischer Name war Astarte, cfr. Sanchun. ex Phil. Bybl. apud Eus. Praep. Ev. I. 10. *Την δε Ασαρτην Φοινικες την Αφροδιτην ειναι λεγεσι.* Cic. de Nat. D. III. 23. Quarta Venus, Syria Tyroque concepta, quae Astarte vocatur, quam Adonidi nupsisse proditum est. Unter demselben Namen wurde sie in Karthago verehrt, s. Münter Rel. der Karth. §. 5. und bekannt ist sie auch aus mehreren Stellen des A. T. wo sie עַשְׁתָּרוֹת und עַשְׁתֹּרֶת heifst Iud. II. 13. X. 6. I. Sam. VII. 3. 4. I. Reg. XI. 5. 33. und vielleicht auch אֲשֵׁרוֹת oder אֲשֵׁרָה II. Chron. XV. 16. XXIV. 18. wo die LXX. *Ασαρτη* übersezen. Man vergl. bes. Gesenius Hebr. Wörterb. Ihr Name wird verschieden erklärt. Hug's (über den Myth. S. 129.) Erklärung aus dem Hebr. ist unwahrscheinlich Hammer leitet das Wort aus dem Persischen Astara Stern her. Fundgr. des Or. Bd. III. S. 275. Griechen erinnern an *ασρον*, erklären sie für die *σεληνη* und nennen sie auch *αστροαρχη*. s. Hug S. 118. Der Name hat sicher eine Beziehung auf das in mehreren Sprachen sich gleichbleibende Wort *αστρον*. Wir glauben daher alle jene Erklärungen, und den von Creuzer Symb. II. Th. S. 76. mit Unrecht bezweifelten Zusammenhang der Astarte mit der Athara-Atargatis, und wahrscheinlich auch der Aegyptischen Athor, ja selbst dem Indischen Avatar dadurch am besten vermitteln zu können, dafs wir uns jenes Wesen über-

haupt als die aus dem Wasser, den Fluthen des Meers sich erhebende Mond- Stern- und Himmelsgöttin vorstellen, als die Göttin der obern lichten Sphäre, im Gegensaz gegen jene Nephthys-Persephone, die Göttin der untern dunkeln Sphäre. Daher heifst sie Urania-Aphrodite, oder bisweilen auch Baaltis, Dione, Eus. Praep. Ev. I. 10. wie auch im A. T. die Astoreth, oder Aschera, in Verbindung mit Baal genannt wird, s. die obigen Stellen und I. Reg. XVIII. 19. Daher ist auch im A. T. neben dem Baal und der Astarte öfters zugleich auch noch von dem ganzen mit ihnen verehrten Himmelsheere die Rede. II. Reg. XXIII. 4. Wie allgemein in den meisten Vorderasiatischen Ländern dieselbe höchste weibliche Naturgottheit nur unter andern Namen, und mit geringer Modifikation des Begriffs verehrt wurde, dafür zeugt am entschiedendsten die classische Stelle Herodots I. 131. wo er sagt: die Urania Aphrodite nennen die Afsyrer d. h. die Babylonier Mylitta, die Araber Alitta, (wofür III. 8. Alilat steht,) die Perser Mitra. Die Babylonische Mylitta ist offenbar die Allgebährerin, Allerzeugerin, die Nachtgöttin, von dem Hebräischen ילד oder לילה abzuleiten, womit ja ohnedies die Arabische Alitat ganz gleichlautend ist. Die Persiche Mitra ist mit der Armenischen Anaitis zu verbinden, da in dieser selbst die Persische Anahid nicht verkannt werden kann. Ueber sie und ihre Identität mit der Mitra bemerkt Hammer Wien. Jahrb. 1820. II. Bd. S. 224. „Keines der sieben heiligen Feuer wird im Schahnameh öfter erwähnt und gefeiert, als das Feuer Guschasb, d. i. des Morgen- und Abendsterns, d. i. der Anahid oder Anaitis der Griechen, welche nach der in allen Persischen Schriften erhaltenen schönen Allegorie den Reigen der Gestirne mit Sonnenstrahlenbesaiter Lyra anführt, deren Cultus aber keineswegs ein Vorderasiatischer oder Armenischer, sondern ein ächter und

zwar uralter Persischer ist. (Man vergl. z. B. Plut. Art. c. 27. Diod. V. 77. u. a.) Nahid und Guschasb sind beide Namen des Planeten Venus. Das Feuer Guschasb ist der alte sabäische Dienst der Anaitis, dessen Feuer Serdutsch beibehielt. Im Persischen bedeutet Mihr den Genius Mithras und die Sonne, und Mitra (die Urania) hiefs im Persischen ebenfalls Mihr. Es hat nämlich Mihr noch heut zu Tage im Persischen dieselbe doppelte Bedeutung, welche die Griechen dem Mitras und der Mitra beilegen. Mihr heifst sowohl Sonne als Liebe. Als Sonne oder eigentlich als Träger derselben ist Mihr der Mithras der Griechen, als Liebe die Urania, d. i. die himmlische Göttin der Liebe bei Herodot. Mitra der Genius des Morgensterns ist die Anahid oder Anaitis, die Artemis Persica.“ Der Name *Ζαρητις*, den die Persische Artemis nach Hesych. hat, ist das Arabische Sohre, gleichbedeutend mit dem Persischen Anahid, Name des Planeten Venus, und der Name Anahid selbst ist fast unverändert aus dem Indischen übertragen, wo Anahut die Harmonie der Sphären bedeutet, das Brausen der zugehaltenen Ohren, das Pulsen der Schlagadern, das dem Indier für den Urton der Welt, und den Rhythmus der Sphären galt, nach Hammer Wien. Jahrb. I. Bd. 1818. Wir haben also hier ganz wieder eine *Αστροαρχη*, Astarte, die grofse Naturgöttin, wie anderswo unter der Anschauung des Mondes, so hier unter der Anschauung des Morgen- und Abendsterns. In die nächste Berührung wird jedoch diese Persische Artemis, oder wie sie auch zuweilen genannt wird, Aphrodite mit der Babylonischen Mylitta durch den ausschweifend wollüstigen Cultus gesezt, mit welchen sie in Armenien, Cappadocien und Pontus auf dieselbe Weise gefeiert wurde, wie es Herodot I. 199. von jener berichtet, wodurch hauptsächlich auch der durchaus realistisch

sinnliche Character dieser Vorderasiatischen Religionen sich an den Tag legt.

Auch noch weiter hinab begegnet uns in Vorderasien derselbe vorwaltende Cultus einer grofsen weiblichen Naturgottheit, und wir haben daher noch die Phrygische Cybele und die Ephesische Artemis kurz zu erwähnen. In der Cybele (vielleicht von κυβος cubus, cubare, der liegende Stein), die auf den Bergen des Phrygischen Hochlandes, und unter dem Bilde eines vom Himmel gefallenen Steines, als die Bergmutter Ma verehrt wurde, war ursprünglich die in den Grundfesten der Berge sicher ruhende Mutter-Erde als religiöse Anschauung aufgefafst. Ihr Verhältnifs zu Attis bringt sie mit dem Phönizischen Adonis in nahe Gemeinschaft. Die Sinnlichkeit des Cultus, die anderwärts durch ausschweifende Wollust sich kund that, äusserte sich im Dienste der Cybele durch wilden Orgiasmus. Die Ephesische Artemis, die durch ihren mit Brüsten und Thiergestalten überdekten Leib die Allmutter Natur recht anschaulich darstellen sollte, mag zwar mehrere Elemente in sich vereinigen, für das hervorstechendste halten wir aber dasjenige, das uns über die Pontischen Länder nach dem östlicheren Asien zurückweist. Daher glauben wir auch den Namen der Göttin, über welchen so viele Deutungen versucht worden sind, am passendsten und einfachsten durch die Uebersezung: Erdmutter oder grofse Mutter erklären zu können, Art-emis. Em, אֵם (Amme), woraus die Occidentalische Umkehrung ebenso μα, μη-τερ, ma-ter gemacht hat, wie aus אב pa-ter, ist der allgemeine Grundlaut des Mutternamens *), und nicht minder bleibt sich der Name der

*) Man denke dabei auch an den Namen Mäonien, den Lycien und das Küstenland hatte, in welchem die Artemis ihren Siz hatte. Herod. I. 7. Vergl. Etymol. Versuche von Heyd. 1824. S. 51. 67.

Erde (ארץ, ερα, tera, terra, Pers. ordi, wie in Alb-ordi oder Hethra Rhode S. 323. Germ. Hertha) in den meisten Sprachen gleich. Art kann aber auch gros bedeuten, wie aus Herodot VI. 98. zu sehen ist, wo gesagt wird, Xerxes bedeute Persisch einen Krieger, und Artaxerxes einen grofsen Krieger. Auch davon gibt noch unsere Deutsche Sprache Zeugnifs. Jenes Persische Art, das auch im Griechisch-jonischen adv. καρτα, sehr, wiederkehrt, ist vollkommen das Deutsche Erz, das als Steigerung vorgesezt wird, (und ehemals ebenfalls Art lautete, der Harz- oder Erzberg hiefs altdeutsch Artisberka) und Artaxerxes ist der Erzkrieger, wie Artemis die Erzmutter seyn kann. Bei dieser Erklärung lassen sich auch allein die die Göttin als Gründerinnen ihres Heiligthums nahe angehenden Amazonen in eine nähere Verbindung mit ihr bringen. Wie sie mit der Göttin dieselbe Pontische Heimath haben, Herod. IV. 110. so theilen sie auch den Namen mit ihr, wenn wir den Namen der Amazonen von αμ- und αζων ableiten. αζων ist wie ασιος z. B. in διασιος eine verlängerte Adjectiv-endung, und αμ ist wieder jenes εμ im Namen der Artemis. Sie sind also auch dem Namen nach die Dienerinnen und Verehrerinnen der Muttergöttin. Ueber das männliche Thun der Amazonen, welches ihr Griechischer Hauptbegriff ist, s. I. Th. S. 277. Man vergesse nicht, dafs wir uns mit der Artemis in einer Localität befinden, in welcher wir schon früher Ostasiatisches, Altgermanisches und Griechisches sich sehr nahe berühren sahen. Daher wollen wir hier auch den Lydisch-sardischen Herakles mit seinem Heraklidischen Königsgeschlecht nicht ganz unbemerkt lassen. Schon seine Herkunft von Ninos und Belos Her. I. 7. macht ihn zu einem Afsyrer in dem Sinne, im welchem auch Perseus ein Afsyrer heifst. Noch mehr aber bestätigt dies der Name seiner Stadt Sardes. Sie ist die wahre Seren oder

Sartenstadt. Man s. über den Namen der Sarten Ritter Erdk. Th. II. S. 629. 30. Nach Joh. Lyd. p. 42. nannten die Lyder das Jahr σαρδις, ohne Zweifel nach dem Namen des Sonnengottes Sur oder Sar. Der Lydische Herakles ist also der Buddha-Koros, und die Lydier waren ebenso seine Verehrer, wie auch die Pontischen Sauromaten oder Sarmaten schon dem Namen nach Sonnendiener sind, und die Insel Sardinien in deren Sagen Herakles vorkommt, wie bei den Pontischen Scythen, kann ebensogut die Sarten-Insel als die Fufsstapfen-Insel gewesen seyn. Vgl. Th. I. S. 245.

Die Ephesische Artemis hat uns bereits in die Nähe Griechenlands, oder, wenn man will, selbst schon auf Griechischen Boden geführt, wo wir das ideale Leben der alten Naturreligion, das in der Sinnlichkeit der Vorderasiatischen Culte beinahe erstorben zu seyn scheint, in einer neuen Form und mit einem neuen Aufschwung werden aufgehen sehen. Unmittelbar aber kann dieser Uebergang von dem Orient in das eigentliche Griechenland nicht geschehen, indem ja die Griechische Religion ebenso gut Naturreligion ist, wie die Orientalische, und wenn wir neben der philosophischen Construction, die überall hauptsächlich auf den unterscheidenden Character losgeht, zugleich auch den historischen Zusammenhang festhalten wollen, so dürfen wir das dazwischen Liegende um so weniger übersehen. Im Allgemeinen aber ist schon anzunehmen, dafs das was uns in der Orientalischen Götterlehre als der am meisten hervortretende Character erschien, in der religiösen Ansicht des Griechen eine mehr oder minder untergeordnete Stellung werde bekommen haben, und historisch genommen zum Theil wenigstens nur als ein älterer oder veralteter Glaube erscheinen könne.

Es ist eine sehr fruchtbare Bemerkung, für welche in Betreff des Orients Ritter in seiner Erdkunde

und Vorhalle mehrere sehr wichtige Nachweisungen gegeben hat (vergl. z. B. Erdk. II. Th. S. 797. sq. Vorh. S. 98. sq.), dafs überall wo der alte Glaube von einem neuen verdrängt wird, die alten Götter und die mit ihnen gewöhnlich identificirten Anhänger desselben von den Verehrern des neuen herrschend gewordenen Glaubens als dämonische feindliche Wesen, als Halbgötter und Riesen (als Tschin, Dschan, Gian u. s. w.) angesehen werden. Auch in Griechenland fand offenbar etwas ähnliches statt, wenn wir hier von einem Gegensaz alter und neuer Gottheiten hören (wie z. B. Aesch. Eum. v. 145. *γραιαι δαιμονες* und *νεος θεος*, Apollon, und *νεωτεροι θεοι* v. 157.), wenn die Sage die alten Titanen und Giganten von dem neuen Geschlecht der Olympier gestürzt werden läfst, wenn mehrere Götterwesen, die im Orient als hohe Götter verehrt wurden, in Griechenland entweder nur noch für Heroen gelten (wie z. B. Herakles und jener Butes s. oben.), oder ihre ursprüngliche Bedeutung und Würde nur im Dunkel der Mysterien erhalten haben. Und wenn auch im Allgemeinen solche Verhältnisse in dem von religiösem Sektenhafs freieren Griechenland sich milder gestaltet haben, so wurden doch auch die Begriffe von dämonischen und zauberischen Wesen mit dem durch das herrschende Göttersystem in Hintergrund gestellten Göttern des alten Glaubens auf eine wenigstens ähnliche Weise wie im Orient verbunden. So ist es überall, wo Religionen einander feindlich berühren. Wo das lichte Gebiet der rechtgläubigen Religion seine Grenze hat, da beginnt das Land des Nebels und Dunkels, der Aufenthalt der Dämonen, Riesen und Zwerge. So mufste auch, als das Christenthum in Deutschland und im mittlern Europa mehr und mehr festen Boden gewann, der allein noch heidnische Norden der Siz der bösen zauberkräftigen Geister werden, und der alte Mons Asciburgius mag

mit seinem neuen Namen noch davon zeugen, wie ihm der Glaube des Volks seine Asengötter in Riesen umgewandelt hat. Das ist die Macht der Naturreligion über die Gemüther der Menschen: wenn gleich besiegt will sie sich doch ihre Götter nicht ganz nehmen lassen, und auch der neue Glaube mufs sie wenigstens als Dämonen und Naturgeister fortleben lassen.

Es hat demnach der Gegenstand, von welchem wir hier reden, das Verhältnifs der Griechischen Götterlehre zur Orientalischen, oder das Verhältnifs des neuen Glaubens zum alten sehr vielseitige Beziehungen, welche wir erst im Zusammenhang der ganzen folgenden Darstellung verfolgen können. Hier können wir blos denjenigen Theil der Griechischen Götterlehre herausheben, der uns als alter Glaube am wenigsten mit dem neuen in Eins verwachsen erscheint. Dies ist die Lehre von den Kabiren der alten Pelasgischen Vorzeit.

Die Kabiren nehmen wir nun dem Obigen zufolge im Allgemeinen (denn der Name ist keineswegs blos den Samothracischen eigen) als die Gottheiten des ältern Glaubens, welchen das zauberische Wesen, das sie etwa an sich haben, nur in der Ansicht des neuern Glaubens angehängt worden ist. Bekanntlich hat der neueste Stimmgeber in der Sache der Kabiren, welche in älterer und neuerer Zeit öfters ein Gegenstand besonderer Untersuchungen geworden ist, Schelling in seiner gelehrten und geistvollen Abhandlung über die Gottheiten von Samothrace 1815. diese kabirischen Gottheiten als Wesens construirt, die ihrem eigentlichen Begriff und innersten Wesen nach zauberischer Natur sind. Ceres, das erste dieser Wesen, ist der Hunger nach Wesenheit, die bewegende Kraft, durch deren unablässiges Anziehen aus der ersten Unentschiedenheit alles wie durch Zauber zur Wirk-

lichkeit oder Gestaltung gebracht wird. Persephone ist es, in welcher die ursprünglich Gestaltlose Gestalt annimmt, und sie wird erst eigentlich der lebendige Zauber, gleichsam das Mittel und Gebild, an welches der unauflösliche Zauber geknüpft ist. Zauberin ist sie als die, welche dies Kleid der Sterblichkeit webt, und das Blendwerk der Sinne hervorbringt, überhaupt als erstes Glied der vom Tiefsten bis ins Höchste gehenden, Anfang und Ende verbindenden Kette. Ein zauberischer Gott ist auch das dritte Wesen, der Gott Dionysos, wie man ihn auch nehmen mag. Dagegen glauben wir nun mit Recht die Frage aufwerfen zu dürfen, ob der Zauber jenen Gottheiten wesentlich zukommt, oder nur nach einer zu ihrem Begriff erst hinzugekommenen Vorstellungsweise? Und wir finden wenigstens auch in Schellings Darstellung nichts, was uns über die leztere Ansicht hinauszugehen nöthigte, vielmehr möchte die allein auf Phönizisch-hebräischen Etymologien beruhende Beweiskraft der erstern nach unserer ganzen bisherigen Entwicklung voraus schon als einseitig erscheinen. Für zauberisch aber halten wir jedenfalls die Kabiren im Allgemeinen, theils wegen ihres Namens, theils wegen ihrer Gestalt. Der Name der Kabiren ist einer von denjenigsn, an welchen sich die Etymologie am meisten versucht hat. Ueber die gewöhnliche Ableitung von dem Hebräischen כביר mächtig, stark, s. Schelling S. 97. Schelling selbst leitet den Namen ab von חבר consociavit, conjunxit se, mit dem Begriff einer magischen Verkettung S. 107. Wir glauben am richtigsten von der Bemerkung auszugehen, die schon Is. Vossius ad Hesych. voc. *Καβαρνοι* Not. 12. macht: *Καβαρνοι, Καβειροι, Κοβαροι, Κοβαλοι* (und nach Schelling S. 95. auch wohl das bei Hesych gleich darauf folgende *κοβειρος*) ejusdem omnia videntur naturae, wozu Schelling S. 95. noch treffend hinzusezt: bei den unzähli-

gen Beispielen der Verwechslung von r und l sey nicht zu zweifeln, dafs κοβαλοι für κοβαροι gesagt wird, und dafs dies mit καβειρος einerlei Etymon habe, sey ebenso wenig zweifelhaft. Das Griechische κοβαλος oder κοβαλλος bedeutet einen Schalk, πανδοκος, scurra, auch die durch Possen belustigenden Satyrn und Faunen in der Gesellschaft des Bacchus, also auch einen nekenden Geist. So kommen nun die Kabiren, wie schon Schelling gezeigt hat a. a. O. und auch Ritter andeutet, Erdk. Th. II. S. 803. in eine Sippschaft mit den Kobeln oder Kobolden, den dämonischen Erdgeistern des Deutschen Volksglaubens*), und wie weit überhaupt derselbe Name und derselbe religiöse Begriff sich verbreitet hat, beweist uns ferner sowohl die Wüste Kobi, die, wie überhaupt ganz Hochasien, das Land der Kobolde ist, s. Ritter Erdk. Th. II. S. 802. als auch die Sekte der Gueber (Gaur, Kafer, Ritter Erdk. II. S. 801. Schelling S. 112.), welche als Anhänger des alten Feuer- und Naturdienstes in demselben oder wenigstens einem ähnlichen Gegensaz gegen die rechtgläubigen Moslemim stehen, in welchen wir die Kabiren gestellt haben. Die Kabiren sind also schon dem Namen nach dämonische und telluri-sche Wesen. Der tellurische Charakter, der sich uns auch aus dem Folgenden ergeben wird, mufste ihnen auch schon dem Begriff nach vorzugsweise eigen seyn, da die neue Form, zu welcher sich die Naturreligion bei den Griechen fortbildete, an sich schon nur darin bestehen konnte, dafs die alten Götter als blofse Na-

---

*) Erdgeister denkt man sich, wie nachher auch von den Kabiren bemerkt werden wird, gerne mit Metallen nnd Schäzen zusammen. Daher gehört hieher auch der Indische Dämon Cuvera, der im Schoos der Erde, in Bergklüften die Schäze bewacht, selbst dem Namen nach, denn v geht leicht in h über. Unter den Persischen Amschaspands ist Schahriwar Vorsteher der Schäze.

turwesen in den Hintergrund gestellt wurden. Es konnte ihnen also im Gegensaz gegen die Götter des neuen Systems nur die Naturbedeutung eigen bleiben, welche nun, da sie zugleich als Dämonen den eigentlichen Göttern entgegengesezt wurden, hauptsächlich auf tellurische Eigenschaften bezogen werden mufste. Mit dem etymologischen Begriff der Kabiren stimmt die Gestalt, die sie gewöhnlich hatten, gut zusammen. Nach Herodots Erzählung III. 37. sah man die Kabiren in Memphis in Pygmäen-Gestalt, als Zwerggötter, die nur eine Faust hoch waren, und da Herodot sie mit den Phönizischen Patäken vergleicht, so können auch diese keine andere Gestalt gehabt haben. Klein müssen auch, wie Schelling S. 34. bemerkt, die Bilder der Troischen, den Kabiren zunächst verwandten Penaten gewesen seyn, wenn der Greis Anchises sie in bildlichen Vorstellungen, wie bei Virgil Aen. II. 717. in der Hand aus Ilium trägt. Als Zwerggötter aber können die Kabiren, was uns auch in Schellings Erklärung S. 34. allein das Wesentliche zu seyn scheint, nur darum vorgestellt worden seyn, weil es ein gewöhnlicher Zug der menschlichen Einbildungskraft ist, zauberische Kräfte mit der Zwergengestalt vereinigt zu denken, wie denn auch „unser deutsches Wort Zwerg das griechische Theurgos zur Wurzel und demnach von Haus aus die Bedeutung eines theurgischen zauberkräftigen Wesens“ habe. a. a. O. Dafs aber die Zwerggestalt keineswegs wesentlich zum Begriff der Kabiren gehörte, ist am besten daraus zu sehen, dafs Wesen, die nach unserer Ansicht in dieselbe Clase mit den Kabiren zu sezen sind, anderwärts als Riesen vorkommen. Schelling selbst bemerkt S. 36. in dieser Beziehung, dafs unter den Idäischen Dactylen auch Herkules genannt werde. Noch mehr aber bestätigt dies die Indische Mythologie. Die Buddhistische Ceylon - Insel hat nach Ritter Vorh. S. 99. den

Namen Gianestan, Dschinestan, d. h. Insel der Genien (Gian, Dämone, Halbgötter). In ihr wohnten die Rakschus (Rachasas, Rekschas), die aus dem Indischen Epos als die Bösen bekannt sind, gegen welche Rama zu Felde zieht. Im Sanskrit bedeutet Rokscho, Rakschoso überhaupt Riese (das Deutsche Reke), und die Javaner bezeichnen damit die alten kolossalen Götterbilder als böse dämonische Wesen. Es ist nicht zu zweifeln, dafs diese Rakschus die durch das Brahminen-system besiegten und verdrängten Anhänger des älteren Buddhistischen Glaubens sind (daher wahrscheinlich dieselben, die Megasthenes Plin. H. N. VI. 24. Palaeogonos*) nennt), welche in der Ansicht des siegenden Glaubens mit ihren Gottheiten und ihren Idolen, womit sie identificirt wurden, dämonische Wesen oder Riesen wurden. Ueberhaupt ist nach einer sehr gewöhnlichen Indischen Vorstellung überall aufserhalb des reinen Braminen-Gebiets der unreine wüste Aufenthalt der Riesen. Vergl. die von Bopp übers. Epis. aus dem Mahabharat, der Kampf mit dem Riesen, Conj. S. 239. sq. Wenn nun aber Schelling diese Gleichstellung der Zwerge und Riesen durch den Begriff der übernatürlichen Stärke, welche man mit der Pyg-

---

*) Sehr natürlich verband sich mit diesen Wesen der Begriff des Greisenalters. Daher gehört hieher auch der Name *Γραικοι, Γραιοι*, Graeci, Griechen, die Grauen, wie ja auch bei Hesiod Theog. 265. die Gräen heifsen. Nach Aristoteles s. Niebuhr R. G. I. Th. S. 39. hiefsen die Hellenen so, als sie auf dem höchsten Gebürge von Epirus wohnten. Thuryd. II. 96. nennt Graaioi in Thracien. So nannte man die Anhänger des altväterischen Cultus, der nach den bereits bemerkten Spuren von den Thracisch-macedonischen Gebürgen bis zu den Helvetischen Alpen hinzieht. Der Name Graubünden scheint noch daher zu stammen. Nahe verwandt sind den *Γραικοι* die *Ραικοι*, s. Creuzer Hom. Briefe S. 179.

mäen-Gestalt verbunden habe, erklären will, so scheint uns diese von dem gewöhnlichsten Merkmal der göttlichen Natur ausgehende Erklärung nicht zu genügen, und wir müssen aus dem ganzen Zusammenhang unserer Ansicht lieber folgende herleiten: Die Zwergen- und Riesengestalt gleicht sich in der gewöhnlichen Gestalt des Menschen aus, diese aber, idealisch genommen, ist die Anschauung, unter welcher der Mensch die Götter des herrschenden Glaubens als verwandte, freundlich und beglückend ihm nahe stehende Wesen sich vorstellt. Wie könnte er nun diesen die Götter des älteren Glaubens auch der Anschauung nach anders entgegensezen, als durch eine solche Anschaunng, die von jener normalen und orthodoxen nach der einen oder andern Seite hin abweicht, wobei es dann in der That völlig einerlei ist, ob die Abweichung nach oben oder unten geht, den Unterschied mag blos die Localität gemacht haben, in welcher man diese Wesen dachte. Gegen diese Ansicht von der kabirischen Zwergengestalt wende man nicht ein, dafs sie ja auch schon in Aegypten und Phönizien die gewöhnliche Vorstellung gewesen sey, denn auch in diesen Ländern gehörten die Kabiren, wie wir wissen, zum ältern System, in Aegypten zu der ersten Götterordnung, über welche bereits eine zweite und dritte herangewachsen war. Eine weitere Begründung erhält unsere Ansicht, wenn wir die Kabiren mit andern in dieselbe Klasse gehörenden Wesen der alten sogenannten Pelasgischen Religion zusammenstellen, den Idäischen Dactylen, Telchinen, Korybanten und Kureten, von welchen und den Kabiren Strabo X. p. 466. sagt, dafs sie nach Einigen einerley, nach Andern Verwandte seyen, und nur durch geringe Unterschiede von einander getrennt. Ob die Dactylen in demselben Sinne ihren Namen hatten, in welchem die Kabiren Pygmäen genannt werden,

oder deswegen, weil sie als Waffenschmiede das Eisen im Daktylustakt hämmerten, Creuzer Symb. II. Th. S. 368. lassen wir dahingestellt, sicher aber schliefst die leztere Erklärung die erstere nicht aus. Zauberer aber werden sie in jedem Fall ausdrücklich genannt, und zwar rechte und linke, so dafs jene den Zauber lösten, welchen diese knüpften. Zugleich sind sie Bearbeiter des Eisens, und hatten wohl deswegen ihren Siz auf dem Phrygischen Berg Ida, und von ihm ihren Namen*). Zauberer, und zwar sowohl wohlthätige als bösartige Dämonen, und Metallkünstler waren auch die Telchinen, und die, wie die Dactylen, Phrygien angehörenden Korybanten und Kureten theilen mit ihnen besonders die leztere Eigenschaft. Vgl. Creuzer Symb. II. S. 303. sq. Schelling S. 100. Dafs die Bilder der Korybanten klein waren, sehen wir aus Paus. III. 24. Wie können aber diese beiden Hauptbegriffe des Zaubers und der Metalle leichter zusammen gedacht werden, als nach unserer obigen Vorstellung? Alle diese Wesen sind keine wirklichen Götter, sondern dämonischer Art, ganz auf dieselbe Weise, wie z. B. im Niebelungenlied das zauberkräftige viel starke Gezwerg Alberich der Hort der Bergschäze ist, wie noch jezt der Deutsche Volksglaube von Bergmännlein weifs, die, wie Bergleute gekleidet, in einem gekappten Hemd und mit einem Schurzleder (wie Kabiren auf Münzen) den Erzgräbern in den Schachten arbeitend erscheinen, und die man auch unter der Erde kann hämmern und schmieden hören. Schelling S. 94. Was Creuzer S. 308. als Hauptvor-

---

*) Auch dadurch kommen sie in nahe Berührung mit dem Samothracischen Kabiren. Kabiren seyen diese benannt worden, sagt Schol. ad Apoll. Rhod. Arg. I. 915. von Kabeiron einem Berg in Phrygien (s. Strabo XII.) woher sie nach Samothrake übergebracht worden seyen.

stellung heraushebt: „Wir haben in jenen Namen und Mythen das Andenken an die Bildner der rohen Pelasgischen Menschheit, die ihr neuen Cultus, und die Kunst der Bearbeitung der Metalle brachten", ist nur eine untergeordnete Vorstellung, die mit den übrigen nur dadurch zusammenhängt, dafs jene Wesen als Gottheiten eines ältern antiquirten Glaubens mit der ältesten Vorzeit und dem Anfang der Erfindungen und Künste zusammenfallen, wozu die Indische Mythologie eine merkwürdige Parallele darbietet, indem die oben genannten Rakschus, selbst nach dem Urtheile ihrer gröfsten Feinde der Brahminischen Hindus, die Erfinder der wichtigsten Künste und Kenntnisse des Lebens gewesen seyn sollen. Ritter Vorh. S. 100. Ueberhaupt ist auffallend, wie die Orientalische und Griechische Sage und Vorstellungsweise hier einander berührt. Die Telchinen, deren Name schon an die Tschin des Orients erinnert, sind in derselben Localität in Böotien, wohin sie aus der Insel Cypern gekommen seyn sollen Paus. IX. 19. in Sicyon (welches nach Steph. Byz. sogar auch *Τελχινια* hiefs), in der Nähe der Sonnenstadt Korinth, und besonders auf der Sonneninsel Rhodos einheimisch, wo wir schon früher den Cultus des Buddha-Koros-Helios nachgewiesen, und wie dieser Cultus durch seinen Bilderdienst bezeichnet ist, und auch jezt noch auf Dekan kolossale Monumente den Buddhistischen Rakschus als ihren Erbauern zugeschrieben werden, Ritter Vorh. S. 99. so meldet auch die Griechische Sage von den magischen Telchinen auf Rhodos (s. Diod. V. 55.), sie seyen die ersten gewesen, welche Götterbilder gemacht haben, (namentlich der Athene Creuzer II. 308. cfr. Pind. Ol. VII. 91.) und Poseidon (d. i. Buddha-Vischnu, welchem die Telchinen auch den Dreiyak verfertigten, Ritter Vorh. S. 414.) habe mit der Telchinen-Schwester Halia sechs Söhne und eine Tochter, Rho-

dos, von welcher die Insel den Namen erhalten, gezeugt, zur Zeit, da in den östlichen Gegenden der Insel die sogenannten Giganten (d. h. die Dschin, Dschann, Gian, die Rakschus) gewesen seyen*). Die Sintier, den Telchinen auch im Namen verwandt, von Homer Od. VIII. 294. *αγριοφωνοι* genannt, sind, wie sie, treffliche Eisenarbeiter, die auf Lemnos den Hephästos, der selbst ein zauberischer Bildner wie die Telchinen ist, freundlich empfangen Il. I. 594. und überhaupt waren Völker, die Sin heifsen, an mehreren Orten ein Bergwerkkundiges im grauen Alterthum, nach Ritters Bemerkung Erdk. II. S. 792. Die Kureten und Korybanten gehören ohnedies dem Buddha-Koros an. Wie sollen wir alles dies in Einklang bringen, wenn wir nicht alle diese Wesen aus dem Gesichtspunkt eines Glaubens auffassen, der im Occident wie im Orient ein antiquirter, altväterischer, dämonischer geworden ist, wobei dann, was besonders auch bemerkt zu werden verdient, im Orient und Occident die alten Gottheiten mit ihren Anhängern, zumal als Idolendienern, in der Ansicht des neuern Glaubens in Eine Vorstellung zusammenflofsen. Daher namentlich in Ansehung der Telchinen, Korybanten und Kureten die Zweideutigkeit, ob wir sie als Götter oder Menschen nehmen sollen. Diese Identificirung des Göttlichen und Menschlichen im Bewufstseyn, die wir oben in der Urperiode des erwachenden religiösen Bewufstseyns nachzuweisen gesucht haben, begegnet uns hier zwar auf eine auffallende, aber doch ganz natürliche Weise wieder, sobald wir bedenken, dafs die Götter des ältern erloschenen Glaubens ihre objective Realität mehr oder minder verlieren müssen,

---

*) Völlig gleichlautend sagte die kretische Sage, zur Zeit der Kureten seyen auch noch die sogenannten Titanen auf der Insel gewesen, Diod. V. 66.

und der blofsen Subjectivität derer anheimfallen, welche ihnen noch anhängen, und gleichsam wie dämonisch von ihnen Besessene mit ihnen in der Einheit des Wesens zusammenzufallen scheinen.

Wenn nun aber, wie wir durch die bisherige Auseinandersezung gezeigt zu haben hoffen, die Kabiren in einen allgemeinern Gesichtspunct gestellt werden müssen, so kann uns die Verschiedenheit der Vorstellungen, die wir nach den Nachrichten der Alten über sie vorfinden, gar nicht mehr befremden. Es liegt ganz in der Natur der Sache, dafs es kein zusammenhängendes System der Kabiren-Lehre gab. Daher namentlich die Verschiedenheit der Zahl, in welcher von den Kabiren die Rede ist. Die acht Kabiren des Pherecydes und Akusilaos, Strab. X. drei männliche und drei weibliche, nach Pherecydes Kinder des Hephästos und der Kabira, der Tochter des Proteus, nach Akusilaos Kinder des Hermes oder des Kamilos, der selbst von Hephästos und der Kabira erzeugt ist, sind unstreitig die Aegyptisch - phönizischen Kabiren, die Planeten, die zu den ältesten Gottheiten gehörten, und zum Theil auch als weibliche Wesen gedacht wurden, wie z. B. die Persische Anahid. In der Zweizahl kommen die Kabiren, (und zwar auch die Samothracischen) unter dem Namen der Dioskuren vor. Zwar heifsen die Kabiren zuweilen auch in einer gröfsern Zahl Dioskuren, wie bey Damascius Phot. cod. 242. die sieben Söhne des Sadyk, nach der gewöhnlichen Meinung aber waren die Dioskuren Kastor und Pollux. Varro de L. L. IV. 10. Als Heroen des Volksglaubens können sie nun freilich nicht Kabiren-Götter gewesen seyn. Aber ihre Entstehung aus dem in zwei Hälften getheilten Ey der Leda, das sie auch noch auf Abbildungen als Kopfbedekung tragen (Hug S. 179.) zeigt, dafs sie, die Kinder der Zeus, kosmische und daher auch wegen der dynamischen Wech-

selwirkung als Zwillings-Geschwister engverbundene*) Potenzen sind (θεοι μεγαλοι Paus. VIII. 21.), die obere und die untere Halbkugel, oder der Tag und die Nacht, (cfr. Schol. ad Eur. Orest. 448. αλληγορουσιν εις ημεραν και νυκτα) als Anfänger und Begründer des Daseyns. Daher war ihnen nach dem Griechischen Mythus das Schicksal beschieden, abwechselnd zu leben und todt zu seyn, so dafs immer der eine oben, der andere unten ist. Pind. Nem. X. 101. μεταμειβομενοι δ' εναλλαξ ἀμεραν ταν μεν παρα πατρι φιλῳ Δι νεμονται, ταν δ' ὑπο κευθεσι γαιας. Vermöge dieser höhern kosmischen Bedeutung gehörten nun die Dioskuren, die weder unter die eigentlichen Götter gerechnet werden, noch auch für blofse Heroen gelten können, unter die Gottheiten des ältern Glaubens, mit welcher Ansicht wir auch die Benennung Amykläische Götter, die den Dioskuren so oft gegeben wird, in Verbindung sezen möchten, indem, wie sich aus Müllers Untersuchungen mit Wahrscheinlichkeit ergiebt (Orchomenos Absch. 15.), Amyklä, Lacedämon genannt, ebenso der Hauptsiz der alten Achäer, und daher auch des Tyndareus und der Tyndariden war, wie es Sparta der eingewanderten Dorier wurde. Nicht minder weist die Verehrung der Dioskuren in Cyrene (s. Boekh Com. in Pind. p. 284.), wohin sie durch die

---

*) Als Geschwister waren sie die Vorbilder und Vorsteher der Eintracht, Freundschaft und Gastfreundschaft φιλοξενοι Pind. Ol. III. init. Herod. VI. 127. Schuzgötter des spartanischen Königspaars Her. V. 75. Plut. περι φιλαδελφ. init. sagt von ihrem Holzbild: δοκει τῳ φιλαδελφῳ των θεων οικειον ειναι τὸ ανυθηματος το κοινον και αδιαιρετον. Wegen ihres Aufsteigens aus der Nachtsphäre in die Lichtsphäre heifsen sie λευκιπποι κοροι Eur. Hel. v. 640. λευκοπωλοι Pind. Pyth. I. 127. ευιπποι Ol. III. 70. cfr. Cic. N. D. II. 2.

Lemnischen Minyer des Lacedämonischen Theras, der aus dem Geschlechte des Kadmos war, Her. IV. 147. und einen Sesamos oder Samos (jener Sem, von welchem auch Samos und Samothrace den Namen haben) zu seinem Begleiter hatte (s. Müller Orchom. S. 306.), d. h. durch die Kolonie des Battus (s. Th. I. S. 244.) kam, auf einen Zusammenhang mit dem alten Koros-Buddhacultus *). Wie wenig es aber zum Character des Griechen gehörte, die religiösen Gegensäze [in] jenem harten abstofsenden Sinne des Orients aufzufassen, bestätigt sich uns aufs neue bei den Dioskuren, welche nicht blos als Heroen des herrschenden Cultus ihre Ehre genossen, (in der Gestalt schöner Jünglinge, cfr. Plut. Aemil. Paul. c. 25. *ανδρες καλοι και μεγαλοι*, während sie als Kabiren zwergartig gebildet wurden, Paus. III. 24. und 26. in Erzbildern, die nur einen Fufs hoch sind), sondern auch als Götter des ältern Glaubens noch immer in Ansehen und Wirksamkeit blieben. Es ist ein eigenthümlicher Zug des menschlichen Gemüths, wenn die Noth das gewöhnliche Maas überschreitet, auch ungewöhnliche religiöse Mittel zu ergreifen, und wie wenn die Götter, deren stete Nähe dem Menschen zur Gewohnheit geworden ist, nicht ausreichen, entweder an dämonische Wesen sich zu wenden, oder längst verlassene altväterische Gottheiten wieder hervorzurufen. Und diese Erscheinung läfst sich da um so mehr erwarten, wo die ältern Gottheiten, wegen ihrer nähern Beziehung auf die Natur und die Elemente, um so mehr auch mit

---

*) Es verdient beachtet zu werden, wie das Kolonien Verhältnifs der Griechen zuweilen mit der Verbreitung des Koros-Buddhacultus zusammenzuhängen scheint. Ein solcher Zusammenhang fand wie zwischen Korinth und Kerkyra, so auch zwischen den Minyern und Cyrene statt, und wie mit Korinth, eo steht die Medea auch mit den Minyern und mit Thera Pind. Pyth. IV. in Verbindung.

derjenigen Eigenschaft gedacht wurden, durch die sie aus der drohenden Gefahr der Uebel erretten konnten. So geschah es, dafs die Athener gegen das Perserheer bei Euböa nach einem Orakel den altnordischen nur aus ihrer altväterischen Geschichte bekannten Gott Boreas als den Nordsturm anflehten, damit er des Feindes Flotte verderbe. Herod. VII. 189. Solche Helfer waren nun auch die Dioskuren, Retter in Ungewitter Pind. Pyth. V. 10., im Sturme der See wie im Sturme der Schlacht, sie waren vorzugsweise die *σωτηρες χϱγαθοι παραστατα, τϐτο δη το λεγομενον επι των θεων τϐτων,* Aelian Var. Hist. I. 30. Als solche hatten sie sich den Römern erwiesen, in jener harten wankenden Schlacht am Regillischen See, Cic. Nat. D. II. 2. als solche nahmen sie, d. h. ohne Zweifel ihre Bildnisse, die Spartanischen Könige mit sich, so oft sie in Krieg auszogen Herod. V. 75. Dieselbe Eigenschaft war es, wegen welcher man sie auf den Schiffen mit sich führte. Sie waren die mächtigen Beherrscher der Elemente, die Patäken (von בטח confisus est), auf welche schon der Phönizier in den Gefahren des unsichern Meers vertraute, und selbst noch das Schiff, das den Apostel Paulus von Malta nach Syrakus brachte, führte der Dioskuren Namen und Zeichen Apostelgesch. XXVIII. 11. Als Schiffs- und Meeresgötter hatten sie auch eine Beziehung auf das Gestirn der Zwillinge, cfr. Eurip. Hel. *αϱροις ὁμοιωθεντε* v. 140. 1498. Hor. Od. I. 3. fratres Helenae, lucida sidera, cfr. Diod. IV. 43. welche Vorstellung dann wieder mit der obigen, nach welcher sie wegen ihres Aufsteigens zur Tageswelt auch die Lichtgötter sind, zusammenhängt. Daher brannte man ihnen auch ein ewiges Feuer Paus. VIII. 9.

Wenn Varro de L. L. IV. 10. behauptet: Terra et Coelum, ut Samothracum initia docent, sunt Dei magni - neque ut vulgus putat hi Samothraces Dei, qui

Castor et Pollux, sed hi mas et femina, et hi, quos augurum libri scriptos habent sic: Divi potes, et sunt pro illeis, qui in Samothrace θεοι δυνατοι. Haec duo, coelum et terra, quod anima et corpus, humidum et frigidum: so ist daraus, wie schon oben bemerkt worden ist, zu schliefsen, dafs die Dioskuren für Samothracische Gottheiten galten, und Varros Widerspruch kann nur auf den gewöhnlichen Heroenbegriff des Volksglaubens gehen, „obei jedoch auch wieder die Identität der Heroen mit den θεοι δυνατοι nach der obigen Auseinandersezung in Betracht kommt. Wie sich nun aber die Dualität eines männlichen und weiblichen Princips, wovon Varro spricht, zu der Dualität der Samothracischen Dioskuren verhalte, läfst sich um so weniger bestimmen, da Varro in der genannten Stelle, wie auch Schelling S. 102. behauptet, die historischen Angaben mit eigener Philosophie verbindet. Von Wichtigkeit ist in jedem Fall Cicero's Bemerkung De N. D. III. 21. Διοσκουροι apud Grajos multis modis nominantur, und vielleicht auch noch in einem weiteren Sinne zu nehmen, als Cicero selbst sie erklärt. Aus derselben Stelle bei Cicero lernen wir die Dioskuren in der Dreizahl kennen. Es waren die Athenischen Anakes, Söhne des Zeus und der Proserpina, die Tritopatoren, Zagreus, Eubuleus, Dionysos, nach Hemsterhuis auch von Creuzer gebilligten Verbesserung. Die besondern Namen lassen wir vorerst auf sich beruhen, aber die allgemeinen Namen Tritopatoren d. h. Gründer und Anfänger des Daseyns, und Anakes, welchen Namen die Dioskuren auch nach Aelian Var. Hist. IV. 5. Paus. II. 22. 36. X. 58. hatten, mit welchem auch der schon oben bemerkte Namen Σωτηρες zusammengestellt wird, bezeichnen diese Wesen wiederum recht eigenthümlich als die Gottheiten des ältesten Glaubens. Den Griechen mögen die Anakes die Besorger, Vorsteher, Regenten gewe-

sen seyn, was aber die eigentliche Bedeutung derselben betrifft, so sind wir ganz der Meinung Schellings S. 95. dafs die einzig wahrscheinliche Erklärung dieses erst später in Anactes verwandelten Worts s. Cic. l. c. in den Enakim der Vorzeit Deut. I. 28. liegt, und wir glauben diese treffende Kombination noch weiter begründen zu können. Aus IV. Mos. XIII. 33. erhellt, dafs die Enakim Eins sind mit den Nephilim Gen. VI. von welchen gemeldet wird: die Söhne Gottes sahen die Töchter der Menschen, dafs sie schön waren, und nahmen sich zu Weibern, die ihnen gefielen, worauf in demselben Zusammenhang folgt: In jenen Tagen waren Nephilim (Riesen) auf der Erde, zumal nachdem die Söhne Gottes sich mit den Menschentöchtern verbanden, und sich Kinder zeugten. Dies sind die Gewaltigen, die Männer des Namens (die berühmten) von Urzeiten der Welt her. Der Schlüssel zur Erklärung dieser Stelle, die mit Recht immer für eine der dunkelsten und schwierigsten galt, scheint uns in demjenigen gegeben zu seyn, was wir oben über den Begriff und die älteste Bedeutung des Namens אלהים bemerkt haben, wornach bei dieser Benennung derjenige Moment des Selbstbewufstseyns aufzufassen, in welchem das mit ihm eben erst aufgehende religiöse Bewufstseyn in eine Einheit zusammenfällt. Göttliches und Menschliches ist im Bewufstseyn noch nicht getrennt, (was die alttestamentliche Urkunde einfach und sinnvoll durch den Ausdruck bezeichnet, dafs Gott (אלהים) den Menschen nach seinem Bilde geschaffen habe. Gen. I.) und in dem Namen אלהים liegt ebenso gut der Begriff der ältesten Menschheit, als der Begriff der Gottheit. Erst mit der Objectivirung des religiösen Bewufstseyns durch die Idee einer vom Subject des Selbstbewufstseyns verschiedenen Person tritt die bestimmtere Unterscheidung des religiösen Bewufstseyns vom Selbstbewufst-

seyn hervor, und die אלהים sind die Gottheit im Gegensaz der אדם. Nun erst ist von בני האלהים und בנת האדם die Rede, und diese sind die die אלהים und אדם verbindenden Mittelglieder, und die Geschlechtsvermischung beider ist der mythische Ausdruck für die ursprüngliche Identität der אלהים und אדם und der erst aus dieser sich entwickelnden Unterscheidung beider. Die Enakim aber oder die Nephilim sind auch nichts anders, als die אלהים und nur in der Subjectivität der Ansicht von ihnen verschieden. Als die אלהים dem antiquirten Glauben anheimfielen, wurden aus ihnen Dämonen, Riesen. Sie sind ganz die Indischen Rakschus, und was besonders eine merkwürdige Bestätigung unserer Erklärung ist, auch von diesen sagen die Brahminischen Hindus, dafs sie Söhne der Götter waren, erzeugt mit den Töchtern der Menschen, (Dschin, Gians, Giganten, Dämone, Divs) wie noch heutiges Tags die Karduchen oder Kurden von sich selbst die Sage haben, sie stammen von den Divs (Dämonen von Turan) ab, die mit den Töchtern der Erde Kinder zeugten. Ritter Vorh. S. 100. Dafs die Elohim einem ältern antiquirten Glauben angehörten, scheint uns hauptsächlich aus dem bekannten Verhältnifs hervorzugehen, in welchem in den ersten Capiteln der Genes. der Name Elohim zu dem Namen Jehova steht, und nur unter dieser Voraussezung konnte auch der Name Jehova in der ältesten Religionsgeschichte auf eine solche Weise Epoche machen, wie Genes. IV. 26. cfr. XIII. 4. angedeutet ist. Die Elohim, soweit ihr Begriff nicht mit dem spätern, aber reinern, mehr idealen Begriff der Gottheit, wofür der Name Jehova der eigenthümliche Ausdruck ist, verschmolzen wurde, bezeichnen die zwar ursprüngliche, aber mit der Zeit bald materieller und menschlich-sinnlicher gewordene Vorstellung von der Gottheit. Dieser religiöse Gegen-

saz scheint uns in jedem Fall in der Stelle Genes. VI. 2. zu liegen, wo die בני אלהים vorkommen, wie man auch die dunkeln Worte v. 3. וַיֹּאמֶר יְהוָה לֹא־ יָדוֹן רוּחִי בָאָדָם לְעֹלָם בְּשַׁגַּם הוּא בָשָׂר nä-her erklären mag. Wie in den spätern Schriften des A. T. Hurerey der eigentlich stehende Ausdruck für die Abgötterey ist, die der reinen Jehova Religion als verhafster Gräuel gegenübersteht, wie ja auch wirklich in den vorderasiatischen Ländern Idolendienst und Wollust sehr gewöhnlich verbunden waren, so möchten wir eine Andeutung davon auch schon in dieser Stelle der Genes.' in בשׂר im Gegensaz gegen דור und in der Geschlechts - Vermischung der בני אלהים und der בנת אדם annehmen. Auch andere Erzählungen dieser ältesten Urkunden bekommen durch die Voraussezung von diesem in der ältesten Religionsgeschichte überall wiederkehrenden religiösen Gegensaz eine sprechendere, dem Geiste des Alterthums angemessene Farbe, und wir möchten dies namentlich von der Sage von der Schande Sodoms und Gomorrha's, der Abstammung der abgöttischen Ammoniter und Moabiter von den Töchtern Lots, und selbst auch von der Sage von der allgemeinen Verdorbenheit behaupten, die den Jehova bewog, das Geschlecht der Menschen bis auf den einzigen Noah durch die Fluth zu vertilgen. Was uns anderwärts bestimmter als idololatrisches Verderbnifs erscheint, bezeichnet die alttestamentliche Sage reiner und allgemeiner als Sünde gegen Jehova. Aus diesem Gesichtspunct sind nun auch jene Enakim oder Nephilim zu betrachten. Kein Wunder daher, dafs die Israeliten, als sie mit der durch Moses gereinigten Jehovah-Religion in das von Altersher durch Idololatrie entweihte Kanaan einzuziehen im Begriff waren, in ein dämonisches Land zu kommen meinten, in welchem

furchtbare Riesen hausten, vor deren Augen sie wie Heuschreken waren IV. Mos. XIII. 33.34. Die Idolen-Götter verschmolzen in der Vorstellung mit ihren Anhängern, und es ist von den Kindern Enaks wie von einem wirklichen Riesenvolk die Rede. Bei dem Namen Nephilim erinnert Schelling S. 97. an die Niflungen oder Nibelungen und an Niffelheim der altnordischen Mythologie, wie wir glauben, nicht minder treffend *). Wie Niffelheim die Nebelwelt ist, so sind die Nephilim (deren Name sich offenbar in dem Griechischen *νεφελη* und dem Lateinischen nebula, dem Deutschen Nebel erhalten hat) die Bewohner des Nebellandes. Wo das Lichtgebiet der reinen Religion in die dämmernde Ferne verfliefst, da hausen nach einer ächt Orientalischen Vorstellung die Dämonen und Riesen in Dunkel und Nebel. Ganz dieselbe Vorstellung war es im Grunde, als das Christenthum den aus der Mitte des gesellschaftlichen Lebens überall an die äusserste Umgrenzung verdrängten Anhängern der alten Naturreligion zulezt den Namen Heiden, pagani,

*) Wie viele Parallelen überhaupt die Zwerge und Riesen der nordischen Mythologie in ihrem Verhältnifs zu den eigentlichen Göttern, den Asen, zu den hier entwickelten Vorstellungen darbieten, kann hier blos im Allgemeinen bemerkt werden. Ein ganz gleiches Canaanitisches Riesengeschlecht wie die Enakim waren den Hebräern die Rephaim, welche vor ihrer Einwanderung diesseits und jenseits des Jordans wohnten. Die Rephaim sind aber auch die Schatten und Bewohner des Todtenreichs. Die Interpreten des A. T. wissen nicht, wie sie diese beiden Begriffe vereinigen sollen. Nach unserer Ansicht fliefst das Nebelland der Riesen von selbst mit der untern Schattenwelt zusammen. So ist in der nordischen Mythologie Niflheim auch die Welt der Todten, so werden in der griechischen die Titanen oder Giganten in die Unterwelt verstofsen. Von diesen Rephaim mögen auch die rhipäischen Gebürge der mythischen Geographie als das ferne von Riesen bewohnte neblichte Gebürgsland ihren Namen bekommen haben.

beilegte. Was aber hier Riesen sind, können auf dieselbe Weise dort Zwerge seyn. Diese schon oben gemachte Bemerkung scheint uns ebensosehr über eine bisher immer dunkel gebliebene Stelle Homers Licht zu verbreiten, wie es, wie wir hoffen, bei der obigen Stelle der Genesis der Fall gewesen ist. Wir meinen die Stelle von den Pygmäen Il. III. init. welchen die Kraniche, wenn sie an den Okeanos hinziehen, Mord und Verderben bringen. Dieser wunderliche Krieg bekommt unstreitig nur dann seinen Sinn, wenn wir unter den Pygmäen die Anhänger des altväterischen Glaubens verstehen, die man sich nach der gewöhnlichen Identificirung ebenso als ein zwergartiges nicht einmal den Vögeln gewachsenes Geschlecht dachte, wie man die alten Götter zu Zwergen gemacht hatte, und der der hellen reinhellenischen Religion der Olympier so ganz zugewandte Sänger konnte natürlich diese Menschen der altväterischen Vorzeit nirgend wohin besser versezen, als an den fernen Okeanos der dunkeln Westwelt. Man bedenke nur, wie eigenthümlich bezeichnend Herodot III. 37. von dem Bilde der Kabiren und Patäken sagt: *πυγμαιη ανδρος μιμησις εστι.*

Uebrig ist noch, eine Nachricht über die Samothracischen Kabiren zu berücksichtigen, welcher man einen grofsen Werth zuzuschreiben pflegt, die vielbesprochene Stelle des Geschichtschreibers Mnaseas, eines Alexandriners von Aristarchos Schule, ungefähr 100 Jahre vor Christi Geburt, die sich in den Scholien einer Pariser Handschrift zu Apollon. Rhod. Argon. I. 915-21. findet. Sie lautet so: *Τους μυυντας εν Σαμοθρακη καβειρους ειναι φησι Μνασεας τρεις οντας τον αριθμον, Αξιερον, Αξιοκερσαν, Αξιοκερσον. Αξιερον μεν ειναι την Δημητραν, Αξιοκερσαν δε την Περσεφονην, Αξιοκερσον δε τον Αιδην. Οἱ δε προστιθεασι και τεταρτον Κασμιλον· εστι δε ὁτος ὁ Ερμης, ὡς ἱστορει Διονυ-*

σοδωρος etc. Unter den verschiedenen Erklärungen, welche von diesen räthselhaften Namen gegeben worden sind, scheint uns die von Zoëga, welche nach Aegyptischer Sprachforschung Axieros für den Ägyptischen Phthas oder Hephästos, Axiokersos für den Ares, Axiokersa für die Aphrodite nimmt, eine der willkührlichsten, und noch weniger begreifen wir, wie Creuzer zuerst dieser Erklärung folgen, und dann von der durch den Scholiasten gegebenen nur wie von einer andern Griechischen Ansicht der Samothracischen Kabiren sprechen kann. Kann denn Axieros zugleich Phthas und Demeter seyn, und mufs nicht durch ein solches das Eine mit dem Andern atomistisch verbindende Verfahren die Verwirrung der alten Mythologie, statt gehoben zu werden, nur immer noch gröfser werden? Das Natürlichste scheint uns daher zu seyn, dem Scholiasten, dem wir die Kenntnifs jener Namen verdanken, auch die von ihm mitgetheilte Erklärung derselben, soweit uns nicht andere Gründe, von ihr abzugehen, bestimmen, gelten zu lassen, wornach die Samothracische Mystrienlehre keine andere gewesen seyn kann, als die Eleusinische von der Demeter, der Persephone und dem Hades (Jacchos-Dionysos), welchen Kadmilos als Hermes zur Seite steht, wie in den Eleusimien der Hieroceryx den Hermes darstellen sollte. So einfach aber diese Auskunft zu seyn scheint, so können wir doch nicht dabei stehen bleiben, und die Stelle des Scholiasten selbst enthält manches, was Bedenklichkeiten erweken kann. Vors erste erklärt er das erste Wesen, Axieros, für die Demeter, und doch scheint es der Form des Wortes nach, wie ja auch die Form der beiden andern Namen den Geschlechtsunterschied bemerklich macht, eher ein männliches Wesen zu seyn. Dann aber ist auch gar nicht zu sehen, in welchem Verhältnifs diese drei Wesen, die doch sehr genau zusammenhän-

gen, wirklich zu einander stehen. Beruht es auf der Geschlechts-Dualität, wie die sonstige Analogie, und selbst die Eleusinische Lehre wahrscheinlich macht? Aus diesem Grunde haben wohl Zoëga und Creuzer in der obigen Stelle stillschweigend den Axiokersos zur zweiten Person gemacht, und die Axiokersa zur dritten, was ebenfalls willkührlich ist, und wenig hilft. In Aegypten zwar und in Phönizien heifsen die Kabiren schlechthin die Kinder des Phthas oder Sadyk (nur die Griechen wissen von einer Kabira, oder Kabirenmutter), aber wir wissen nicht, ob nicht auch dabei Geschlechtsdualität vorauszusezen ist, oder ob sich hierin nicht die Emanationstheorie des höheren Orients, die von diesem Princip nichts weifs, reiner erhalten hat. Erwägen wir alles dies, so liegt gewifs der Gedanke sehr nahe, dafs in einer Religionslehre, die ganz auf dem Uebergangspuncte vom Orient in den Occident liegt, und nur aus diesem Gesichtspunct recht begriffen werden kann, Wesen, an deren ursprünglichen Identität im Orient nicht zu zweifeln ist, nur in der Ansicht des Griechen in eine Zweiheit besonderer Wesen umgestaltet wurden, wovon dann eine Störung des ursprünglichen Verhältnisses der Kabiren-Wesen die nothwendige Folge war. Eine auffallende ganz hieher gehörige Bestätigung dafür bietet uns die Ciceronische Stelle De Nat. D. III. 21. über die Dioskuren dar, wo es heifst: „Primi tres, qui appellantur Anaces, Athenis ex Jove, rege antiquissimo et Proserpina nati, Tritopatores, Zagreus, Eubuleus, Dionysus.“ Wer wird hier bezweifeln können, dafs diese drei Wesen nur der mythischen Personifikation der Griechen ihr Daseyn verdanken, und eigentlich nur drey verschiedene Namen eines und desselben Wesens, nämlich des Hades, sind? Sind sie aber nur Ein Wesen, so kommt die ursprüngliche Dreizahl nur dann heraus, wenn wir die von ihnen

verdrängten beiden andern Wesen, den Jupiter und die Proserpina, wieder in ihre ursprüngliche Stelle einsezen. Wir bekommen so drei Wesen, Jupiter, Proserpina, Hades, die sogleich in naher Beziehung auf die oben vom Scholiasten genannten Axieros-Demeter, Axiokersa-Persephone, Axiokersos-Hades erscheinen. Da aber das Verhältnifs, in welchem bei Cicero Jupiter zur Proserpina steht, anderwärts sein Verhältnifs zur Demeter ist, und da in jedem Fall die Identität der Demeter und der Persephone, der Mutter und der Tochter, ein Hauptsaz der Mythologie ist, so dürfen wir wohl unbedenklich annehmen, dafs auch in jener Stelle des Scholiasten die Demeter und die Persephone eigentlich nur Eine Person sind, nämlich die Axiokersa, und dafs demnach für jenen Axieros eine andere Person, und zwar, wie die Namensform lehrt, eine männliche zu suchen ist. Wer sollte nun diese anders seyn, als jenes männliche Princip, das bei Cicero Jupiter heifst, derselbe Zeus, dessen Kinder die kabirischen Dioskuren *Διος κεροι* sind? Eine Annahme, die sich auch etymologisch begründen läfst. Das den drei Gottheiten gemeinschaftlich vorgesezte Wort *Αξι* ist unstreitig das griechische *αξιος*, welches in der Wurzel auch Eins mit *Ασια*, den Asen u. s. w. den Werth, die hohe Würde bezeichnet, welche diesen Wesen, die ja die *θεοι μεγαλοι, δυνατοι* sind, zukommt. Die hieratische Bedeutung des Worts in diesem Sinn beweist der Zuruf: *Αξιε ταυρε*, mit welchem die Eleer den Dionysos begrüfsten. Plut. Quaest. gr. XXXVI. *Ερος* aber ist ganz deutlich das Lateinische herus, der Herr, oder Er, die Wurzel von *ἡρως, ἡρη*, und so gut die Griechen durch die weibliche Form vorzugsweise die Gemahlin des Zeus bezeichneten, so gut konnte auch Zeus seibst *Ερος* der Herr, der höchste Gott genannt werden. Diesem Axieros nun kann offenbar, als männlichem Princip,

kein anderes Wesen gegenüber stehen, als jenes weibliche, welches beim Scholiasten Demeter heifst, und nur in der unrichtigen Ansicht der Griechen mit dem Axieros verwechselt worden ist. Es sind also eigentlich zwei Paare, Axieros-Demeter und Axiokersa-Axiokersos; bei dem zweiten Paar steht die Axiokersa voran, wegen des nähern Verhältnisses der Persephone zu der voranstehenden mit ihr eigentlich identischen Demeter. Das zweite Paar aber kann nur in einem untergeordneten Verhältnifs zu dem ersten stehen, mögen wir nun den Axiokersos und die Axiokersa, als *Κορος* und *Κορη*, als Liber und Libera, nehmen, oder da die Persephone auch wieder Eins mit der Aphrodite seyn kann, die Axiokersa als die Göttin der Oberwelt, den Axiokersos-Hades als den Gott der Unterwelt, so dafs das zweite Paar eigentlich nur die Verjüngung des ersten ist, nur mit der Modifikation, dafs da nun der Gegensaz bestimmter der zwischen der Oberwelt und Unterwelt ist, das weibliche Princip das obere und voranstehende ist, das männliche das untere und nachstehende, wie im Adonis-Mythus*). Von dem angegebenen Verhältnifs des ersten und zweiten Paars kann auch die Angabe verstanden werden, die sich in demselben Scholion findet, Zeus sey der erste, ältere Kabirus, Dionysos der zweite, jüngere. Von selbst aber erhellt jezt, wie unsere bisherige Auseinandersezung auf einem ganz natürlichen Wege mit demjenigen zusammentrifft, was der gelehrte Römer Varro, welcher an Ort und Stelle bei noch bestehendem Samothracischen Dienst alles aufs genaueste erforscht hatte (Schelling S. 107.), als Haupt-

*) Verdient Hesychius Bemerkung, dafs *χερσης* soviel als *γαμος* ist, Beachtung, so könnten die Namen *χερσος*, *χερσα* Wesen bedeuten, die durch das eheliche Verhältnifs verbunden sind, durch einen *ἱερος γαμος*.

summe der Samothracischen Lehre angiebt: „Terra et Coelum, ut Samothracum initia docent, sunt Dei magni — mas et femina — haec duo Coelum et Terra.“ Die Zweiheit der Wesen ist offenbar der Grundbegriff der Kabirenlehre, (auch die Kabiren des Akusilaos und Pherecydes theilen sich in männliche und weibliche, die Dactylen sind rechte und linke) und nur unter dieser Voraussezung läfst sich recht begreifen, wie die Kabiren mit den Dioskuren völlig Eins sind, so dafs, was Cicero von seinen drei ersten Dioskuren sagt, dem Inhalte nach mit jener Stelle des Scholiasten über die Kabiren ganz zusammentrifft. Ist das dynamische Wechselverhältnifs zweier Wesen der Hauptbegriff, so ist es in der That ganz einerley, ob es durch die Dualität eines männlichen und weiblichen Princips, oder durch das geschwisterliche Verhältnifs mythisch vorgestellt wird. Wir fürchten auch nicht, dafs uns die aufgestellte Ansicht durch das vierte der in dem obigen Scholion genannten Wesen, welches wir bisher absichtlich auf sich beruhen liefsen, nun aber noch in Erwägung ziehen müssen, werde umgestossen werden, nämlich durch jenen Kasmilos, welcher der Hermes ist. Soviel sehen wir sogleich, dafs er in einem eigenen Verhältnifs zu den übrigen kabirischen Wesen ist. Schon das Scholion sagt, dafs ihn nur Einige als vierten zu den drei andern hinzusezen, und nach andern Angaben soll er nur als dienender Gott den grofsen Göttern beigeordnet gewesen seyn. Casmillus nominatur in Samothraces mysteriis dius quidam administer Diis magnis. Varro De L. L. VI. p. 88. Ed. Bip. Auf der andern Seite aber finden wir ihn auch wieder als den ersten, als den Erzeuger der sechs kabirischen Wesen, die Akusilaos angiebt, s. oben, und dafs er in dem Samothracischen System keine so schlechthin untergeordnete Stellung gehabt haben könne, läfst sich sowohl schon aus sei-

ner hohen Würde im Orient, als auch daraus abnehmen, dafs es nach Herodots Zeugnifs II. 51. zur eigenthümlichen Lehrweise der Samothracischen Mysterien gehörte, ihn als ithyphallischen Hermes vorzustellen. Diese offenbar entgegengesezten Ansichten lassen sich nur dadurch ausgleichen, dafs wir nach dem allgemeinen Gesichtspunct, von welchem wir ausgegangen sind, auch den Hermes auf dem Uebergangspunct von der Orientalischen Vorstellungsweise zur Hellenischen auffassen. Nach der Hellenischen Vorstellung ist Hermes nur der Diener der Götter, nach der Orientalischen ist er ein hoher Gott, das erste aller Wesen, das Princip der Zeugung, der allbelebende, schöpferische Natur- und Erdgeist. Wie könnte er nun in dem Samothracischen System als ithyphallischer Gott eine andere Stelle einnehmen, als eben die erste, also die Stelle jenes Axieros, an welche die Hellenen nur darum ihren Zeus als den höchsten Gott sezten, weil sie den Hermes nicht mehr in seiner ursprünglichen Würde als das höchste Wesen anerkennen wollten. Als Beweis dafür können wir schon dies geltend machen, dafs jener Name *Ερος*, wenn er auch gleich dem Zeus mit vollem Recht zukommen kann, doch in der ursprünglichsten und nächsten Beziehung auf den Namen des Hermes steht, er ist ganz jene allgemeinste Subjectsbezeichnung Er oder Herr, die auch die Wurzel des Namens Hermes ist. Entscheidender aber ist noch die Uebereinstimmung der Ideen und Mythen. Der ithyphallische Hermes wird wirklich in dasselbe Verhältnifs zur Persephone gesezt, in welchem Zeus-Axieros zur Persephone-Demeter steht, nach Cic. De Nat. D. III. 22. „Mercurius unus Caelo patre, Die matre natus: cujus obscoenius excitata natura traditur, quod adspectu Proserpinae commotus sit.“ Hier haben wir also ganz jenen hohen Hermes,

der mit dem ersten Aufgehen des Tageslichts gegeben ist, und mit Zeus, dem Gott der obern Welt, dem Caelus zusammenfällt (man denke an Διος, Dies, weswegen gewifs Die bei Cicero die bei weitem passendere Lesart ist, als die kritisch weniger bestätigte, aber von Creuzer in Schuz genommene Dia-Δηω.). Er ist der mit dem ersten Lichtstrahl des Bewufstseyns erwachende Geist, aber zugleich auch wegen seiner Beziehung zur Proserpina das zeugende Naturprincip, nach der oben nachgewiesenen Verwandtschaft der Begriffe. Er ist nach der Aegyptischen Lehre jener Hermes, der der Isis in höchster Bedeutung, der weiblichen Natur, gegenüberbesteht, oder nach Varro: Mas et femina, Coelum et Terra.

Auf diese Art läfst sich, wie wir glauben, ein zwar einfacher aber durchgreifender Zusammenhang der verschiedenen Vorstellungen über die Kabiren nachweisen, und wir wüfsten nicht, was mit der aufgestellten Ansicht in Widerspruch wäre *). In welchen Beziehungen jene beiden Grundwesen kosmogonisch und mysteriös genommen worden seyn mögen, (dafs sie verschiedene symbolische Bedeutungen hatten, scheint auch Varro nach August. de Civit. D. VII. 27. behauptet zu haben, s. Schelling S. 105.) kann erst aus dem Folgenden hervorgehen.

Aus unserer bisherigen Entwiklung ergibt sich von selbst, auf welche Ideen wir nun, indem wir zur Darstellung der eigentlichen Hellenischen Götterlehre fortgehen, vorzüglich zu achten haben. Es werden uns zwar die bereits beschriebenen Orientalischen

---

*) Was Plin. H. N. XXXVI. 4. sagt, von der Venus, dem Pothos und Phaethon, dafs sie Samothrace sanctissimis caeremoniis coluntur, darf uns wenig bekümmern, wie leicht können sie zu den Genien und Dämonen gehört haben, die in den mysteriösen Functionen ihre eigene, aber nur untergeordnete Bestimmung hatten?

Gottheiten unter andern Namen und Formen wiederholt begegnen, und zwar ebenfalls wie es das Princip der Naturreligion mit sich bringt, in naher Beziehung auf die Natur. Keineswegs aber dürfen wir die Naturseite der Griechischen Gottheiten zum Hauptgegenstand unserer Betrachtung machen, und die Darstellung derjenigen Mythologen, welche diese Seite ihres Wesens vorzugsweise herausheben und verfolgen zu müssen meinen, mufs die charakterischen Merkmale, die die Griechische Götterlehre von der Orientalischen unterscheiden, nothwendig mehr oder minder verfehlen. Die zu den Naturbegriffen hinzugekommenen ethischen Begriffe müssen als die neue höhere Stufe, die der religiöse Glaube in seiner Entwiklung erreicht hat, am meisten unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen, und je freier sich in einzelnen Wesen auf dem Grunde der ursprünglichen Natur-Anschauung das Ethische heraufgebildet, desto mehr müssen wir sie gerade als die der Griechischen Religion eigenthümlich angehörenden Wesen ansehen. Sie sind daher auch vorzugsweise die Tempelgötter, die Olympischen, die Dii majores, oder majorum gentium. Wie sehr aber ursprünglich das Ethische mit der Beziehung auf die Natur zusammenhieng, sehen wir schon an der Zwölfzahl, in welcher die höchsten Gottheiten auch in Griechenland wie in der Aegyptischen, Altnordischen (die 12 Asen) und Etruscischen (die Consentes) Religion verehrt wurden. Die Gottheiten, die die heil. Zwölfzahl ausmachten (*οἱ δωδεκα ονομαζομενοι θεοι*. Paus. I. 40.), scheinen nicht überall dieselben gewesen zu seyn, indem auch Lokal-Gottheiten in die Zahl der Zwölf aufgenommen wurden. In Olympia z. B. wo Herakles die Verehrung der zwölf Götter gründete, und neben des Pelops Altar sechs Altäre je einen für ein Götterpaar (*βωμους ἑξ διδυμους* Pind. Ol. V. 9.) errichtete, cfr. Ol. X. 59.

Apollod. II. 7. 2. waren es nach dem Scholiasten zu der zuerst genannten Stelle Pindars folgende: 1. Zeus und Poseidon. 2. Here und Athene. 3. Hermes und Apollon. 4. Die Chariten und Dionysos. 5. Artemis und der Alpheios. 6. Kronos und Rhea. Im Allgemeinen aber können die zwölf grofsen Götter, wenn wir sie dem Begriff nach zu bestimmen suchen, keine andere gewesen seyn, als die, welche die bekannten Verse des Ennius Apulej. de deo Socr. p. 225. in folgender metrischer Ordnung angeben:

> Juno, Vesta, Minerva, Ceres, Diana, Venus, Mars,
> Mercurius, Jovi, Neptunus, Volcanus, Apollo.

Diese sind es also, die wir jezt, obgleich in anderer Ordnung zu betrachten haben.

I. Zeus - Jupiter.

Er ist nicht blos der gröfste und höchste aller Olympischen Götter, weswegen auch die Griechischen Schriftsteller seinen Namen zur Bezeichnung der obersten Götter fremder Völker gebrauchen, sondern auch der am eigenthümlichsten Griechische Gott. Daher kommt es dann auch, dafs nicht blos sein Name nur die allgemeinste Bezeichnung der Gottheit ausdrükt, sondern auch nirgends bestimmtere Spuren auf seine Herkunft zurükleiten. Bedenken wir jedoch, dafs jener *Ζευς αναξ Πελασγικος*, welchen Achilleus Il. XVI. 233. als Gott des nach dem Obigen wahrscheinlich Thessalischen Bodona-Dodona anruft, der älteste Zeus gewesen seyn mufs, dafs in Kreta seine Geburt von den Kureten den Korosdienern gefeiert wird, so mag er, was ohnedies für die Allgemeinheit seines Begriffes am besten pafst, mit jenem alten Buddha am meisten in Zusammenhang stehen *). Mit

*) Auffallend ist der Name Jupiter ganz Eins mit dem Namen Buddha, Dad oder Tat, (s. oben) ist soviel als piter, pater, Ju soviel als Bu, vgl. unten die Jo.

diesem hat er zuweilen auch noch das Stiersymbol gemein, wie er z. B. als Aegyptisch-phönizischer Stiergott in Kreta die Europa gewonnen haben soll, aber auch dieses Symbol ist für ihn nichts wesentliches, und in Griechenland selbst hat er sowohl dieses als jedes andere für seine Idee zu sinnliche Symbol eigentlich völlig abgelegt.

Was nun zuerst die Naturbegriffe von Zeus betrifft, so unterscheidet er sich von andern Naturgottheiten wesentlich durch die Allgemeinheit seiner Beziehung auf die Natur. Er ist kein kosmogonisches Naturprincip, es ist kein einzelnes Element, keine einzelne Naturerscheinung, worauf er sich vorzugsweise bezieht, sondern das allgemeine Naturleben *), und die in der Natur waltende höhere Macht und Majestät ist sein Naturbegriff. Mag er vielleicht auch schon von den ältern Griechen auf den Planeten, den wir Jupiter nennen (man vgl. Cic. N. D. II. 20. Jo. Lyd. de mens. c. 7. φαεθων ὁ παντων πλανητων ευκρατο τατος. Plin. H. N. II. 18. Rhode Zends. S. 261. Hammer Heidelb. Jahrb. 1823. febr. wo bemerkt wird, dafs der im Dessatir dem Planeten Jupiter gegebene Name Sew oder Su sogar die Wurzel des Griechischen Ζευς seyn könne), bezogen worden seyn, so war doch dies in jedem Fall etwas unwesentliches. Eher noch erscheint er als Führer des Jahres und der Himmelszeichen in dem bekannten Homerischen Mythus Il. I. 423. dafs er an der Spize aller Himmlischen zum Mahl der unsträflichen Aethiopen an des Okeanos Flut gegangen, und am zwölften Tag zum Olympos zurükgekehrt sey, wie auch Platon im Phädrus

*) Weswegen sein Name Ζευς, Ζαν, Ζην, nach der gewöhnlichen Etymologie s. Plat. Crat. p. 30. Bekk. Diod. V. 72. von ζην abgeleitet wird womit er in jedem Fall mittelbar wenigstens zusammenhängt.

ihn, den grofsen Herrscher im Himmel, als den Ersten der in eif Zügen geordneten Schaar der Götter und Geister voranziehen läfst. Cfr. Eurip. Phoen. 1006. *ὁ μετ' αστρων Ζαν.* Allein auch solche Vorstellungen sind nur als untergeordnete auf seine höhere Idee zu beziehen. Vermöge dieser ist er der waltende Naturgott überhaupt, und es kommt ihm in der Natur vorzugsweise alles dasjenige zu, worin das urkräftige Leben und die Hoheit und Majestät der Natur am sichtbarsten sich offenbart. Daher sind ihm die hohen uralten Eichen Dodonas heilig, und der Flufs dieser Landschaft, Achelous, der für den Flufs aller Flüsse und für das Urwasser selbst galt, cfr. Macrob. Sat. V. 18. Virg. Georg. I. 9. war in eine besonders nahe Beziehung zu ihm gesezt. Daher ist auf Bergen vorzüglich wie auch Mahadeo Siwa auf den Schneegipfeln des Himalaya thront, sein geweihter Siz, nicht blos auf dem Olympos, auch auf andern, wie z. B. dem Ida (dessen Name ohnedies wie der des Olympos an mehreren Orten vorkommt) Il. VII. 202. VIII. 47. 75. dem Aetna, Pind. Ol. IV. 10. VI. 161. dem Atabyrios, Pind. Ol. VII. 160. u. s. w. Daher wohnt er am liebsten in dem reinen Aether (*αιθερι ναιων* Il. II. 412. *ὑψιζυγος* IV. 166.). Dafs der reine lichte Aether, der freie hochgewölbte Luftkreis besonders das würdigste Natursymbol des Zeus ist, liegt sowohl in der doppelten Genealogie, die Cicero de N. D. III. 21. gibt, nach welcher der eine Zeus den Aether, der andere den Coelus zum Vater hat, d. h. mit ihm identisch ist, als auch in den Versen, welche Cicero N. D. II. 25. aus Ennius und Euripides anführt. Daher bezeichnet auch Herodot I. 131. den *κυκλος πας ουρανος*, den die alten Perser verehrten, mit dem Namen Zeus, und wie der alte Perser seinen Gott auf den höchsten Bergen anbetete, so hatte der alte Arkadier, auf dem höchsten Gipfel des Lykäischen Berges, auf welchem

und nicht in Kreta Zeus erzogen seyn sollte, seinem *Ζευς Λυκαιος* als Heerden- Höhen- und Licht- Gott einen Altar errichtet. Paus. VIII. 38. Man vgl. auch den *Ζευς ὑψιστος*, s. Boekh Comm. in Pind. ad Nem. I. p. 360. und den *Ζευς Ιθωματας* Thucyd. I. 103. Paus. IV. 33. Daher ist auch der in dem höchsten Luftraume einheimische Adler der auserwählte Liebling des Zeus, der vorzugsweise seinen Namen trägt (*ἀνα σχαπτῳ Διος αιετος* Pind. Pyth. I. 12. der Bote seiner Befehle und Winke, wie der Adler Garudas Daiotas (d. i. der Göttliche) den Vischnu, wenn er sein hohes Paradies verläfst, selbst trägt. Damit hängt zusammen, dafs er auch den Erscheinungen des untern Luftkreises, hierin ganz dem Indischen Indra gleich, vorstehet, wie die Sprache schon durch bekannte Redensarten ausdrückt. Keiner Eigenschaft aber freut er sich mehr als des Donners und Blizes (*βαρυοπας στεροπαν κεραυνων τε πρυταvις* Pind. Pyth. VI. 24.), und es müfste schwer aufzuzählen seyn, mit welcher Menge von Prädikaten ihn die Dichter von Homer an in dieser Hinsicht wetteifernd verherrlicht haben. So offenbarte auch der alttestamentliche Jehova in Donner und Bliz seine furchtbare Majestät, und seine sichtbare Gegenwart, und welche Erscheinung könnte auch dem für sinnliche Eindrüke noch so empfänglichen Menschen den grofsen Herrn der Natur anschaulicher und ergreifender darstellen? Das Symbol des donnernden Zeus ist die Aegide. Wenn er diese ergreift und schüttelt, so rauscht sie in Donner und Sturm, und Schreken befällt die Völker Il. I. 202. XV. 318. 308. 229. XVII. 593. Man leitet die Aegiden gewöhnlich von Libyen her nach Herod. IV. 189. II. 42. Treffend erinnert aber Buttmann (in Ideler's Unters. über den Ursprung und die Bedeutung der Sternnamen. Berlin 1809. S. 309. womit Böttiger in der Amalth. I. H. zu verbinden.) an die Vorstellung

der alten Welt, nach welcher die Capella, oder die himmlische Ziege, bei allen ihren Erscheinungen die Prophetin der Stürme war, und an den Doppelsinn des Griechischen Wortes, welches bald einen Windstofs, einen Orkan, bald eine Ziege bedeutet, αἶξ und αἴξ, beides von αἴσσω: von demselben Stammwort αιγις Sturmwind, οξεια πνοη bei Heysch. Daher kam nun das schirmende Ziegenfell, welches Zeus zuerst im Titanenkampf und später stets bald auf die Brust umgürtete, bald als Schild am linken Arm trug. Der Aegidenhalter Zeus ist also nur der stürmende, der mit Donner und Bliz herabfahrende, nach demselben Doppelsinn des Worts, das bald die Sturmgewalt, bald das Stofsen mit Ziegenhörnern bezeichnen konnte.

Ethisch genommen ist Zeus der Vorsteher der Verhältnisse des gesellschaftlichen Lebens, und der Verwalter der sittlichen Geseze. Was die äussere Seite des ethischen Begriffs betrifft, die Verhältnisse des gesellschaftlichen Lebens, so steht er so wohl den allgemeinsten als den besondersten vor, dem Hause nicht minder als dem Staat, und je formenreicher gerade im Alterthum das bürgerliche und öffentliche Leben sich gestaltete, desto vielseitiger wurden auch die Beziehungen, unter welchen die Idee des Zeus gedacht wurde. Da Creuzer sich hierüber besonders ausführlich und lehrreich verbreitet hat, Symb. II. Th. S. 498. sp. so begnügen wir uns mit wenigen Hauptsäzen, die wir aus seiner Darstellung herausheben. Wie der Staat die allgemeinste Form des gesellschaftlichen Lebens ist, so ist Zeus der Inbegriff aller Rechte und Geseze, in welchen der bürgerliche Verein gegründet ist, die Einheit, die das Besondere mit dem Allgemeinen verbindet, der ideale Mittelpunkt des gesamten Staats, welche Form dieser auch haben mag. Ist sie monarchisch, so ist es Zeus, von welchem, dem höchsten Könige, alle Königsge-

walt ausgeht (*Διοθεν* Aesch. Agam. 43.), dessen Tochter die *βασιλεια* ist (Schol. Arist. Av. 1540.), der den Königen auf Erden das Scepter der Herrschaft in die Hand gibt. Man vgl. Il. II. 100. sq. l. 238. Daher auch die so gewöhnlichen Homerischen Prädicate der Könige, dafs sie *διογενεις*, *διοτρεφεις* seyen. Ist die höchste Gewalt im Staate in die Hände freier Bürger niedergelegt, so ist auch er nicht minder der oberste Vorsteher des Staats, denn ihm ist die *Δικη* zur Seite, und er ist die Quelle aller Gerechtigkeit und alles Rechts. Und wie den irdischen Königen die Beschüzung der Stadt und des Staats anvertraut ist, so ist er in den freien Staaten nur um so unmittelbarer der Stadtkönig und der Burgherr, *Ζευς πολιευς* oder *πολιαχος*. Was er aber für den bürgerlichen Verein im Ganzen ist, das ist er auch für die einzelnen Theile desselben. Als *Ζευς φρατριος* ist er der Vorsteher der Phratrien, als *Ζευς Ερκειος* der Vorsteher der *γενη*, oder einzelnen Geschlechter, aus welchen, wie in Athen, die Phratrien oder Curien bestunden. Mit dem Begriffe des *Ζευς Ερκειος*, einem der beziehungsreichsten, geht die Idee des Zeus aus dem öffentlichen Leben in das häusliche und das Privatleben ein. *Ζευς Ερκειος* nämlich ist, wie Harpokration es erklärt, der *Ζευς, ᾧ βωμος εντος ἑρκους εν τῃ αυλῃ ἱδρυται· τον γαρ περιβολον ἑρκος ελεγον. Ὁτι δε τετοις μετην της πολιτειας, οἷς ειη Ζευς ἑρκειος, δεδηλωκε και Υπεριδης.* Der Zeus Herkeios hatte also eine politische Bedeutung, indem von dem Besiz eines als Eigenthum abgeschlossenen Hofraums der Besiz des Bürgerrechts abhieng, weswegen zu Athen angehende Magistratspersonen bei der Prüfung gefragt wurden: *ει Αθηναιοι εισιν ἑκατερωθεν - και ει Απολλων εστιν αυτοις πατρωος και Ζευς Ερκειος*, s. Pollux VIII. 85. Plat. Euthyd. p. 453. Ed. Bek. Seiner eigentlichen Bedeutung nach aber ist *Ζευς Ερκειος* der Vorsteher

alles dessen, was der Hofraum in sich schliefst, und aller darauf sich beziehenden Verhältnisse. Er ist der Beschüzer des ganzen Hauses und jeder Habe, der Hausgott, der Wohlstand und Haussegen verleiht, aber auch über Recht und Ordnung, Zucht und Ehre, die eheliche und häusliche Treue und die Heiligkeit des Familien-Vereins macht. Herod. VI. 68. Soph. Antig. 468. cfr. v. 659. *Ζευς ξυναιμιος*. Es versteht sich von selbst, dafs der *Ζευς Ερκειος* sich nicht blos auf die im Hause selbst befindlichen Mitglieder des Familien-Vereins, sondern ebensogut auch auf alle diejenige bezieht, welche mit dem Hause in Berührung kommen. Daher leitet uns diese Form des gesellschaftlichen Lebens, der häusliche Verein, sehr natürlich zu einer andern, zu dem Verhältnifs der Gastfreundschaft, und es ergibt sich sogleich, dafs *Ζευς* in derselben Eigenschaft, in welcher er *Ερκειος* ist, auch *Ξενιος*, Vorsteher der Rechte der Gastfreundschaft, seyn kann. Wer diese verlezt, begeht ebendamit eine Sünde gegen den Zeus, in dessen heiligem Bezirk er weilt. Bei der grofsen Heiligkeit aber, die das Institut der Gastfreundschaft, wie überall im höheren Alterthum, so insbesondere auch im alten Griechenland hatte, war es sehr natürlich, dafs man dem Begriff des *Ζευς ξενιος* dadurch gleichsam noch mehr Innerlichkeit und Bedeutung zu geben suchte, dafs man ihn nicht sowohl an den aufserhalb des Hauses im freien Hofraume stehenden Altar, sondern vielmehr an den im Innern des Hauses befindlichen heiligen Feuerheerd (die *ἑστα μεσομφαλος* Aesch. Agam. 1048.) anknüpfte. Es wird dies um so begreiflicher, wenn man, wie auch Creuzer S. 519. treffend erinnert, bedenkt, dafs vorzüglich die fürchterliche Blutrache es war, die die Sitte der Gastfreundschaft als Bedürfnifs einführte. Wer vorsäzlich oder unvorsäzlich einen Mord begangen hatte, mufste verfolgt

von dem Bluträcher und der göttlichen Rache unstet und flüchtig, wie schon die Genesis den ersten Mörder schildert, umherirren, bis er einen neuen heimathlichen Punkt bei dem Gastfreund gefunden hatte, dessen heiligste Pflicht es war, den unglüklichen Flüchtling bei sich aufzunehmen, zu beschüzen und zu entsühnen. An der *Εστα* des Gastfreundes, an welcher er sich niedersezte, Thuc. I. 136. war er als *εφεστιος* Herod. I. 35. unter den Schuz des Zeus *Εφεστιος* gestellt, welcher nun bald auch durch das vom Gastfreund dargebrachte Opfer zum *Ζευς καθαρσιος* und *μειλιχιος*, zum versöhnten und freundlichen Gott wurde. Doch nimmt sich Zeus nicht blos derjenigen an, die vermöge des Rechts der Gastfreundschaft Ansprüche an ihn machen können, sondern auch überhaupt aller, die als Schuzflehende kommen, und sich an den heiligen Orten, an welchen sie sich niedersezen, in die schirmende Obhut des *Ζευς ικεσιυς*, *ικετησιος* begeben. cfr. Aesch. Suppl. 347. 384. 481. Und so erweitert sich nun sein Begriff mehr und mehr, und er ist im Allgemeinen der Vorsteher aller Lebensverhältnisse, die ohne Wohlwollen und Menschenliebe, ohne Treue und Redlichkeit nicht bestehen können. Er ist Beschüzer der Freundschaft als *Ζευς φιλιος*, Vorsteher aller Genossenschaften als *Ζευς ἑταιρειος*, Aufseher über die Redlichkeit im Handel und Wandel als *Ζευς αγοραιος*, Wächter der unverbrüchlichen Heiligkeit des Eides als *Ζευς ὁρκιος*. (*Διος Ορκος* Soph. Oed. Col. 1766. *Ζανος ὁρκια Θεμις* Eurip. Med. 212. 759. *Θεμις, Ζευς τε, ὁς ορκων θνατοις ταμιας νενομισται* 171.)

Aus den zulezt angeführten Beziehungen sehen wir bereits, wie der ethische Begriff des Zeus aus den mehr nur rechtlichen Verhältnissen des äussern Lebens in das eigentlich Ethische mehr und mehr übergeht, in das Innere der Gesinnung, wie demnach Zeus auch der höchste Vorsteher und Inbegriff der

sittlichen Gesetze ist. Beides läfst sich ohnedies nicht trennen, und eben in diesem weitern Sinne sind dem Zeus die Dike (παλαιφατος Δικη ξυνεδρος Ζηνος αρχαιοις νομοις Soph. Oed. Col. 1381.) die Themis (Διος παρεδρος Θεμις Pind. Ol. VIII. 28.) und die Αιδως (Ζηνι ξυνθακος θρονως Αιδως Soph. Oed. Col. 1268) beigegeben. Die weitere Entwiklung des rein ethischen Begriffs können wir jedoch dann erst verfolgen, wenn wir bei der Lehre von der Weltregierung Zeus als die sittliche Intelligenz werden betrachten müssen.

Wenn wir übrigens die Idee des Zeus physisch und ethisch in ihrem ganzen Inhalt und Umfang erschöpfend auffassen wollen, so sollten wir eigentlich die ganze Reihe der göttlichen Wesen, die als Söhne und Töchter ihm untergeordnet sind, und in ihm ihre Einheit haben, mit ihm zusammenstellen, um aus allen zusammen den vollen Begriff seines Wesens zu abstrahiren. Dies kann sich jedoch nur aus der weitern Darstellung allmälig ergeben. Hier können wir im Allgemeinen blos soviel bemerken, dafs, wenn überhaupt in den verschiedenen einzelnen Wesen des Griechischen Polytheismus das Göttliche oder Absolute nach seinen Graden und Modifikationen sich darstellt, diese Idee in keinem andern Wesen unmittelbarer und sprechender zum Bewufsseyn gekommen ist, als in Zeus, dem höchsten aller Götter. Wenn daher auch seine Idee in der populären und mythischen Ansicht gewöhnlich nur mit einer gewifsen Einseitigkeit und Beschränkung erscheint, so ist dies nur Folge eines Polytheismus, der seine einzelne Wesen nur durch Einengung des allgemeinen und höhern Begriffs als eigene Wesen aufstellen kann, und in demselben Grade, in welchem der Polytheismus aus dem Bewufstseyn verschwand, mufste diese Idee in ihrer natürlichen und nothwendigen Wahrheit, Allgemeinheit und Selbstständigkeit hervortreten. So finden wir es nicht

blos bei den Orphikern, welche Zeus den Anfang, Zeus die Mitte, Zeus das Ende nannten, und ganz im Geiste und Ausdruke jenes Indischen Naturpantheismus, auf welchen die Naturreligion, sobald sie sich vom Polytheismus wegwendet, immer zurükkommen muſs, Zeus als die allgemeine Weltseele, und als den groſsen Naturleib nahmen, dessen Glieder die einzelnen Bestandtheile des Universums sind, der Himmel sein Haupt, Sonne und Mond seine Augen, die Erde sein Leib, u. s. w. (Orph. Fragm. aus Procl. in Plat. Tim.), nicht blos bei einzelnen Philosophen welche, je nachdem sie mehr idealistisch oder realistisch dachten, Zeus bald als die allgemeine Lebenskraft und Lebensquelle der Natur, bald als die nach Ideen bildende Intelligenz auffaſsten, sondern selbst in der populär-mythischen Ansicht drängt sich in dem Begriff des Zeus die Idee des Absoluten deutlich hervor. Darum ist er vorzugsweise der König und Vater der Götter und Menschen, der Ehrwürdigste und Gröſste, *κυδιστος*, *μεγιστος*, optimus, maximus; der über alles Waltende, der mit seinem Winke den Olympos erbeben macht. Wie die Götter die Geber aller Güter des Lebens sind, so ist er es vor allen, von welchem alles Gute kommt, von der Chaonischen Eichel an, mit welcher er von seinem heiligen Baume herab in der Pelasgischen Vorzeit die rohe Menschheit ernährt hat, bis auf das edelste Gut des gebildeten Staatenlebens, die Freiheit, die er als *Ζευς Ελευθεριος* (in Platäa Paus. IX. 2.) seinem Volke erkämpfen hilft. Er ist der König der Könige, der Seligen Seligster, der Mächtigen mächtigste Kraft, (*τελεων τελειοτατον κρατος*, cfr. Pind. Ol. XIII. fin. *τελειος* der alles Vollendende) der glükselige Zeus, Aesch. Suppl. 527. Seinem Worte folget die That, schnell zu vollziehen seiner Weisheit Entschluſs Aesch. l. c. v. 601. Er herrscht durch die unendliche Zeit v. 575. und

seinem Blike entgeht nichts v. 137. Er ist der Allherrscher der Götter, der allsehende Zeus Soph. Oed. Col. 1085. der Ewige, dessen Jahre kein Ende nehmen:

Wer mag deine Gewalt o Zeus denn
Mit frevelem Muth bezwingen?
Die nimmer der Schlaf fahet, der Allveralter,
Noch auch der Götter stete
Monden. Und niemals in der Zeit gealtert
In Olympos hellem
Schimmernden Strahle wohnest Du. Soph. Antig. v. 605.

Diese Bemerkungen stehen hier blos als kurze Andeutungen einer Idee, die wir erst später in ihrem höhern Zusammenhang ausführen können.

II. Here - Juno.

Im Griechischen Göttersystem steht sie als Schwester und Gattin Zeus am nächsten. Etymologisch ist sie die Herrin überhaupt, *Ηρη*, verwandt mit *ερος*, *ηρως*, herus, hera. Die Römer nannten die Griechische Here Juno, welcher Name ursprünglich ebenso appellativisch war, wie der des Jupiter, und wie es mehrere Jupiter gab (z. B. Jupiter Aeneas), so gab es auch mehrere Junones, daher z. B. auf Inschriften Junones Augustae, der Schwur der Sclavinen per Junonem herae, wornach also Juno überhaupt einen weiblichen Genius bedeutete. Im Allgemeinen stammt die Griechische Here von der vorderasiatischen Naturgöttin her, die wie unter Verschiedenen Namen kennen gelernt haben. Creuzer Symb. II. Th. S. 563. glaubt, dafs einige Spuren namentlich auf die Babylonische Mylitta zurükleiten. Man kann ebenso gut die Syrisch - phönizische Astarte Urania in ihr erkennen. Wie diese die Himmelskönigin war, so nannte auch der Römer seine Juno Regina, und Römische Schriftsteller geben der Punischen Astarte gewöhnlich den Namen Juno. S. Münter Relig. der Carth. §. 5. Auch Sterngöttin war sie, wie die Astarte, indem sie

nicht blos, wie die Aphrodite, Göttin des Morgen- und Abendsterns war (Aristot. de mundo c. 2.), sondern auch in Samos, einem ihrer ältesten Hauptsize, den Pfau als heiliges Attribut hatte, dessen buntschimmernder Schweif die *αστερων ποικιλματα* darzustellen schien, in welchen, wie Eurip. Helen. v. 1103. sagt, die Here wohnte. Vgl. Welker in Schwenks Etym. myth. Andeut. S. 287. Im Pelasgischen Griechenland, cfr. Her. II. 50. wo sie ihre Hauptsize in Argos, Sparta und Mykenä hatte, Il. IV. 51, war sie Mondsgöttin, worauf die ihr vorzugsweise gegebenen Homerischen Prädicate *λευκωλενος*, *βοωπις* noch ziemlich deutlich anspielen. Dort war sie die Nebenbuhlerin der Jo, und wie diese die Mondskuh ist, so hatte auch sie dasselbe Zeichen, wie wir nicht blos aus jenem Prädicat, sondern auch an ihrer Priesterin in Argos sehen, welche durchaus mit Kühen zu dem Heiligthum der Here fahren soll. Die von Gestade zu Gestade wandernde Jo, die in die Fluthen des Meers sich stürzende Ino, wo sie hierauf zur rettenden Leukothea wird, Odyss. V. 339. welche der Römer für seine Matuta, die weifse Morgengöttin, erklärt, Cic. N. D. III. 15. 19. — alle diese sind Eines Wesens mit der Here-Juno. Bei den Römern flofs überhaupt der Begriff der Juno mit dem Begriff mehrerer verwandter Wesen zusammen, namentlich mit der Diana, Hecate, Proserpina, welche auch die Juno inferna heifst. Man vergl. Catull. und Horat. carm. secul. Ovid. Met. XIV. 114. Virg. Aen. VI. 138. sq. Cic. N. D. II. 27. Ut apud Graecos Dianam, eamque luciferam, sic apud nostros Junonem Lucinam in pariendo invocant. Die Eigenschaft der Römischen Lucina hatte auch die Griechische Here. Schon Homer nennt die Eileithyien ihre Töchter Il. XI. 270. cfr. XIX. 120. und Hesiod Theog. 921. Pind. Nem. VII. 2. geben ihr die Eine Eileithyia zur Tochter. Dafs sie zuweilen auch

als Luftgöttin (Plat. Crat. p. 47. Ed. Bek.) und esoterisch wenigstens, auch als Erdgöttin genommen wurde, ergab sich theils aus ihrer Eigenschaft als Mondsgöttin, theils hauptsächlich aus ihrem Verhältnifs zu Zeus. Das Leztere ist es auch, worauf sich die ethischen Begriffe beziehen, die mit ihr verbunden sind. Als Ehefrau des Zeus *) ist sie auch die Vorsteherin des ehelichen und weiblichen Lebens, und hat in dieser Hinsicht mehrere Beinamen, z. B. τελεια, weil sie selbst durch die vollkommenste Ehe, die das Vorbild jeder ehelichen Verbindung ist, in das eheliche Leben einweiht, die Juno pronuba. Bei Paus. VIII. 22. scheint sie als Jungfrau, Ehefrau und Wittwe die Vorsteherin dieses dreifachen weiblichen Standes zu seyn. In den Mythen jedoch tritt sie am gewöhnlichsten als die eifersüchtige, mit ihrem Gemahl stets hadernde und streitende Gattin auf, worin uns das Mifsverhältnifs ausgesprochen zu seyn scheint, welches aus der Einseitigkeit und Beschränktheit des Polytheismus immer entstehen mufs, wenn er mit einer höhern und universelleren Idee, wie sie in Zeus aufgestellt ist, in nähere Beziehung gebracht werden soll.

---

*) Wenn die Ehe des Zeus und der Here ιερος γαμος cfr. Hesych. hiefs, so lag der Grund davon wie wir glauben darin, dafs Zeus und Here dabei als Himmel und Erde gedacht und gewifsermassen an die Stelle der mysteriösen Natur Götter gesezt wurden. cfr. Virg. Georg. II. 324. Il. XIV. 346. sq. Das Symbol dieser Vermählung des Zeus mit der Here war der Kukuk s. Paus. II. 17. und 36. der Frühlings-Vogel nach Hesiod Εργα v. 484. In Athen fiel das Fest des ιερος γαμος des Zeus und der Here auf den 21. Merz. Man vgl. über diese Begriffe der Here besonders Welkers treffliche Bemerkungen in Schwenk's Etym. myth. Andeut. S. 268. sq. Die Hauptsäze Welkers sind, dafs die Hochzeit der eigentliche Inhalt der Heräen war, und Here dabei als die mit Zeus oder dem Himmel neu sich verbindende Erde zu nehmen ist.

Sie ist öfters geradezu die den göttlichen auf das Ganze gehenden Weltplanen egoistisch sich widersezende Macht. Die Idee der Here ist physisch und ethisch eine der untergeordnetsten, und unselbstständigsten, welche sobald sie auf das Absolute bezogen werden soll, in der Idee anderer mythischer Wesen nothwendig untergeht.

III. Poseidon - Neptunus.

Er gleicht seinem Bruder Zeus in der Herrschaft und Macht über einen der drei Theile, in welche das Universum zwischen drei Brüder getheilt ist, Il. XV. 182. XX. 57. und von seinem Elemente hat er Farbe, Gestalt und Character. Seine meisten Prädikate hat er von seinem Einflufs auf die Erde. Er ist der Erschütterer der Erde, *εννοσιγαιος* etc., weil er mit seinen Wogen an die Ufer schlägt, aber auch weil er die Erde durch Erdbeben bewegt, Herod. VII. 129. Er ist es aber auch wieder, der die Erde hält und sicher stellt, als *γαιηοχος* und *ασφαλιος*. Wenn er als *φυταλμιος* (verwandt mit almus s. Schneiders gr. Wörterb. eine andere Erklärung gibt Paus. II. 31.) das Wachsthum der Saaten befördert, so ist er es dagegen auch wieder, welcher bald durch Ueberschwemmung den Anbau des Landes hindert, bald durch lange Dürre die Quelle der Fruchtbarkeit vertroknet. cfr. Apollod. III. 14. II. 1. Das Leztere, so wie Anderes, was damit zusammenhängt, läfst sich nur daraus erklären, dafs er nicht blos als Gott des Meeres, sondern auch als Gott des Wassers, das die Quelle alles Daseyns und aller Fruchtbarkeit ist, gedacht wurde, *ὡς δεσποζων ὑγρας ουσιας*, Schol. ad Arist. Nub. v. 563. Eine Andeutung davon ligt in der bemerkenswerthen Stelle Odyss. XIII. 142., in welcher selbst Zeus den Poseidon *πρεσβυτατον και αριστον* nennt, wobei man an Pindars *αριστον ὑδωρ* denken mufs. Daher ist er auch Flufs- und Quellgott. Pind. Ol. VI. 96. Vergl. Völker die

Mythol. des Jap. Geschlechts 1824. S. 194. Von der erzeugenden und nährenden Feuchtigkeit hiefs Poseidon *Γενεσιος* oder *Γενεθλιος*, Paus. II. 38. VIII. 7. Als Gott des Meers und des Wassers ist er der Amphiteite des Okeanos Tochter Hes. Th. 930. verbunden. Ein mystisches Verhältnifs des Meeres, oder Wassers und der Erde deutet die Arkadische Sage an Paus. VIII. 25. Poseidon und Demeter haben sich in Pferde verwandelt, und die Frucht ihrer ehelichen Verbindung sey die geheimnifsvolle Tochter Despoina c. 37. und das Pferd Arion geworden. Vergl. Völker a. a. O. S. 165. wo vieles dahin Gehörige bemerkt ist. Seinem ethischen Begriff nach waltet er für die Menschen über die Gunst und Ungunst des Meeres, er ist aber wie sein Element mehr furchtbar und ungestüm als gütig und mild. Ja, er hat so wenig einen einer religiösen Bedeutung und Ausbildung fähigen ethischen Begriff, dafs vielmehr in ihm nur der Begriff einer rohen und blinden Naturgewalt liegt, welche dem religiösen Bewufstseyn, wie es sich in der menschlichen Natur ausspricht, geradezu widerspricht. Er wagt es selbst Zeus zu trozen, und „nicht achtet sein Herz es Gleich sich ihm zu wähnen, vor dem auch anderen grauet.“ Il. XV. 175. 182. Noch mehr aber verräth er diesen Character in seinen Söhnen, mit welchen die Alten ebensosehr den Begriff unmenschlicher Wildheit verbanden, wie mit Zeus Söhnen den Begriff geistiger und ethischer Trefflichkeit. cfr. A. Gell. N. A. XV. 21. Es sind jene Cyklopischen und Polyphemischen Naturen, welche von menschlicher Sitte nichts wissen, welchen nichts gilt der Donnerer Zeus Kronion, noch die seligen Götter, weil sie selbst weit vortrefflicher sind, als diese. Od. IX. 275. Am merkwürdigsten ist Poseidon in historischer Hinsicht wegen des Zusammenhangs, in welchem er nach Ritters Untersuchungen mit dem Altindischen Vischnu, welcher auch

der Koros-Buddha ist, steht, aus welcher Ansicht allein mehreres Licht bekommt, was bisher noch über Poseidons Herkunft und Wesen dunkel geblieben ist. Nach Herodots bestimmter Versicherung II. 50. IV. 188. ist der älteste Poseidon ein Gott der Libyer, welche von jeher diesen Gott verehrt haben. Diese Angabe bekommt einen sehr befriedigenden historischen Zusammenhang, wenn wir bedenken, dafs wir in derselben Lokalität am Tritons-See, in der Nähe von Cyrene, wo Poseidon auch verehrt wurde, s. Boekh Comment. in Pind. p. 268. auch andere dem Buddha-Cultus gehörende Wesen treffen, ausser dem Cyrenäischen Apollon, und dem allgemeinen Sonnen- und Mondsdienst Her. IV. 188. namentlich die Athene und den Triton. Daher finden wir auch in Griechenland den Poseidon gerade an denjenigen Orten am meisten verehrt, wo sich auch Spuren des Buddhacultus nachweisen lassen, wie in Attika, auf dem Korinthischeu Isthmus, auf der Phäaken-Insel, s. oben Th. I. S. 242. An den beiden zuerst genannten Orten und einigen andern erscheint Poseidon in einem eigenen Verhältnifs zu andern ihm besonders nahe verwandten Gottheiten. Auf der dem Helios vorzüglich geweihten Insel Rhodos ist er mit diesem nahe verbunden, und der ältere Gott. Diod. V. 55. cfr. Pind. Ol. VII. Auf dem Vorgebürg Tänaros wurde sowohl er als Helios verehrt Hom. H. in Ap. 233. Paus. III. 25. Auf dem Korinthischen Isthmus soll er über den Besiz des Landes mit Helios in einen Streit gerathen seyn, in Folge dessen ihm die Landenge, dem Helios der über der Stadt hervorragende Berg zugesprochen wurde Paus. II. 1. Mit dem Apollon soll er Delphi gegen die Insel Kalauria, Delos gegen Tänaros vertauscht, und sich mit ihm zur Erbauung der Troischen Mauern Laomedons verbunden haben Paus. II. 33. Il. VII. 452. In Trözen, wo neben ihm auch ein Horos (ohne Zweifel

soviel als Koros) genannt wird, stritt er ebenso, wie in Attika, über den Besiz des Landes mit der Athene, und mufste dieser beidemal weichen. Paus. II. 30. Apollod. III. 14. Dasselbe erzählte man in Argos von Poseidon und der Here, Paus. II. 22. mit welcher er auch in Samos zusammentraff, wo er, wie sie, besonders verehrt wurde, Il. V. 404. Herod. I. 143. 148. Strabo VIII. p. 344. IX. 384. Ist Vischnu-Poseidon ursprünglich identisch mit Buddha- Koros- Helios-Apollon so ist eigentlich nur an eine Collision der Namen, an den Uebergang des einen in den andern zu denken, und Poseidon ist beinahe überall der ältere, und darum auch verdrängte Gott, in demselben Sinn, in welchem er selbst bei Homer Od. XIII. 142. in Beziehung auf das Element des Wassers der älteste Gott heifst. Seine Collision mit der Athene und Here rührt daher, dafs diese Wesen, welche, wie sich später ergeben wird, in der Jo ebenfalls sich ausgleichen, in denselben gleich alten Cultus gehören. Merkwürdig ist in jedem Fall die Verbindung, in welcher in diesen Mythen alle diese Gottheiten erscheinen. Auf dieselbe Weise stunden in Arkadien in Magalopolis dieselben Gottheiten mit Ausnahme der Here auf einem heiligen Plaz in der Gestalt von Hermessäulen beisammen: Apollon, Athene, Poseidon, Helios, und daneben noch die ohnedies gleich alten und in denselben historischen Zusammenhang gehörenden Hermes und Herakles, welcher leztere hier zugleich, was ebenfalls bemerkenswerth ist, als ein blofser Beiname mit Helios selbst zusammenfällt. Paus. VIII. 31. Aus derselben Ansicht von der Verwandschaft des Poseidon mit dem Indischen Buddha - Vischnu - Koros lassen sich auch allein die gewöhnlichsten Attribute des Poseidon natürlich erklären. Eines der bekanntesten Attribute des Griechischen Poseidon ist das Pferd, dessen Schöpfer, Eigenthümer und Bändiger er in un-

zähligen Stellen genannt wird, *ἱππιος* Hom. H. in N. 6. Eur. Phoen. 1707. *ἱππων δμητηρ* Pind. Pyth. IV. 80. *ἱππαρχης* Aesch. Sept. ad. Th. 121. Soph. Oed. Col. 713. Ebenso bekannt ist der Neptunus Equester der Römer Liv. I. 9. der auch Consus hiefs *). Die Erklärung aus der Verpflanzung der Pferdezucht durch Seefahrer ist unmythologisch, Völkers Behauptung Mythol. S. 133. sq. das Pferd sey Bild des segelnden Schiffs, ist zwar in mancher Beziehung treffend, die Sache ist aber dadurch nicht erschöpft. Das Pferd war im östlichen Orient das allgemeinste Symbol der Sonne, so bei den Persern, so namentlich auch bei den Buddhistisch - scythischen Mafsageten, von welchen Herodot I. 216. sagt, dafs sie die Sonne, d. h. den Koros allein verehren, und ihr Pferde opfern, mit der Erklärung: *Τῶν θεων τῳ ταχιστῳ παντων των θνητων το ταχισον δατεονται.* Von diesem Koros erhielt der Griechische Helios seine Pferde, Eurip. Phoen. 1565. Iph. T. 184. Hel. 342. *πυρ πνεοντων αρχος ἱππων* Pind. Ol. VII. 71. Wie Koros aus dem Vischnu hervorgieng, wie die Sonne aus dem Wasser aus den Fluthen des Meeres emporsteigt, so schien sie auch nach der symbolisch-mythischen Anschauung von dem Gotte des Meeres ihre Pferde zu erhalten, und die Pferde des Koros Helios waren ebenso gut Pferde des Vischnu-Poseidon. Aus derselben Ansicht läfst sich auch allein begreifen, warum dem Poseidon nicht weniger als das Pferd auch der Stier zukommt. Stiere sind sein gewöhnliches Opfer Herod. VI. 76. und wenn er Schreken und Verderben bringen will, sendet er einen Stier aus dem Meer Eurip. Hippol. 1200. Mag man auch an das stierähnliche Brüllen

*) Ohne Zweifel deswegen, weil das Wasser der Quell nicht blos des Realen, sondern auch des Intellectuellen ist. Aus ihm kommt das Consilium, die Metis.

und Tosen der Meereswogen denken, woher Poseidon zuweilen auch *μυκητης* heifst, es ist dies doch nur etwas abgeleitetes, der wahre Grund liegt in seinem ursprünglichen Zusammenhang mit dem Buddha-Herakles und seinem Stiersymbol. Als Zeichen seiner Macht und Herrschaft führt Poseidon überall den Dreizak, *τριαινα* tridens Il. XII. 17. *αγλαοτριαινας* Pind. Ol. I. 64. *ευτρ.* 173. *ορσοτρ.* Ol. VIII. 64. Die Erfinder und Verfertiger desselben sollen die Telchinen gewesen seyn, jene alten Eisenschmiede, Callim. H. in Del. v. 30. Schon dies ist nach dem oben Bemerkten bedeutsam genug. Nun aber bemerkt Ritter auch noch, dafs dieser Dreizak wohl nichts anders war, als das auch den alten Indiern bekannte göttliche Attribut, der Trisul des grofsen Gottes (jezt Mahadeo), welcher auf dessen Tempeln überall am Ganges, zu Benares, hervorragt, und bis in das Buddhistische Hochgebürge Tibets und Nepaul, also bis in die Mitte des Kontinents von Asia seine Macht ausübte, und dem Mahadeo selbst von dem alten Buddha - Vischnu gegeben war. Vorh. S. 414. Was die Etymologie betrifft, so glauben wir, dafs die Formen *Ποσειδων*, *Ποτειδας*, *Ποτιδαν* mit Recht von *ποντος*, fundus, *ποτος*, *ποταμος* u. s. w. wozu auch der deutsche Boden, Busen gehört, abgeleitet werden. S. Schwenk. S. 186. Völker. S. 138. Die lezte Sylbe *δων*, *δαονος* mag in das Geschlecht der oberasiatischen und nordeuropäischen Völker- und Flufs-Namen gehören, da sie ebenso in den Namen der Ifsedonen, Makedonen, Danaer, des Thermodon, Don, Tanais u. s. w. vorkommt. Poseidon-Vischnu ist also der Gott der Tiefe, des Wassergrundes', wie Wodan der Gott des Bodensee's des tiefen See's. Ritter Vorh. S. 32. Der lateinische Name Neptunus könnte soviel seyn, als Nep-tina, Tina aber soll der Name des Zeus bei den Etruskern Creuzer Symb. II. Th. S. 959. und Jinah (wovon Tschin) der Name

des Vischnu in der Buddha-Lehre seyn. Ritter Vorh. S. 199. vergl. S. 414.

IV. Demeter-Ceres und Persephone- Proserpina.

Wir können jene mit Poseidon zusammenstellen, da sie, so sehr sie dem religiösen Begriff nach von ihm abweicht, doch der natürlichen Beziehung nach ihn nahe berührt, und auch in dem oben angeführten Mythus in nahe Verbindung mit ihm gesezt wird: wir werden aber hier nur das Allgemeinste über sie bemerken, da ihr Begriff mit andern Hauptlehren der Naturreligion so genau zusammenhängt, dafs wir noch öfters auf sie werden zurükkommen müssen. Dafs sie im Allgemeinen die Erde ist, geht aus ihrer ganzen mythischen Geschichte von selbst hervor, und wird überdies auch nach der prosaischen Ansicht ausdrüklich gesagt. Eurip. Bacch. 257. Cic. N. D. II. 26. Diod. I. 12. Auch ihr Griechischer Name Δη-μητηρ soll dasselbe bedeuten, indem δα, δη im Dorischen Dialect soviel seyn soll, als γη, die Erde. Wir hätten also in der Demeter sogleich eine mit der Artemis nach unserer obigen Erklärung ganz gleichlautende Erdmutter. Dasselbe bestätigt ihr Lateinischer Name Ceres. Die Ableitungen von creare, wofür die alte Sprache cereare sagte, von den Etruscischen Namen Cerus, Ceruses, Schöpfer, s. Creuzer Symb. IV. Th. S. 313. und von dem Hebräischen חָרַשׁ aravit s. Schelling Samothr. Gotth. S. 63. sind unstatthaft, da Ceres zunächst nicht die Schöpferin ist, und der Begriff des Schaffens als ein abstracter in jedem Fall auch nur erst der abgeleitete seyn kann. Es leidet keinen Zweifel, dafs der Name Ceres das Hebräische אֶרֶץ ist, da der Name der Erde unter diejenigen gehört, die sich in den allermeisten Sprachen gleichgeblieben sind. Das Hebräische אֶרֶץ ist ganz deutlich das Deutsche Erde (Hertha) da צ, ץ die Elemente,

aus welchen es zusammengesezt ist, gerne wieder auflöst, nämlich δ und σ. Aus Eres wurde Ceres*), wie aus ἐρα, das ebenfalls Erde bedeutet, im Lateinischen zunächst tera, so hiefs sie nach Varro L. L. IV. in augurum libris, dann terra wurde. Der Name Δηω, der der Demeter Hom. H. in Cer. v. 122. sehr emphatisch beigelegt wird, ist das Indische Dew, und bedeutet also die Göttin überhaupt. Deo steht für Devo, wie Dia für Diva Schelling S. 57. Offenbar ist aber der Name Δηω auch wieder in dem Namen Δημητηρ enthalten, und die Annahme, dafs dieses δη auch wieder soviel als γη sey, erhält dadurch eine festere Haltung, dafs ja auch jener Urlaut Art, Ert, Erz, wovon die Deutsche Erde, und die Hebräische אֶרֶץ benannt ist, in der Persisch-germanischen Sprache das Grofse bedeutete (s. oben), wozu noch bemerkt werden darf, dafs, wenn wir aus ארץ, Erde, die Wurzel Er, ἐρα herausnehmen, die Beziehung derselben auf jenen Er, ερος, Ἑρμης ερισυιος, nicht wohl zu verkennen ist, und der lezte Begriff, auf welchen wir zurükgetrieben werden, ist kein anderer als derjenige, in welchem das Bewufstseyn des Göttlichen mit dem Bewufstseyn von der Erde zusammenfloss. Jener Er, aus welchem der Hermes geworden ist, ist der Geist, und als Geist auch der Erdgeist, und die Erde, in welcher er als zeugender Geist wirkt, ist die weibliche Materie für sein männliches Wirken, sie ist die

---

*) Die Buchstaben C. G. K. bedeuten gerne das Einschliefsende, Umgrenzende, wie z. B. aus Erde entstund Garten und Kerta (Stadt), ein ebenfalls abgesonderter, umgrenzter, oft auch, wie im alten Italien, umpflügter Ort. Sollte nun nicht übereinstimmend damit, dafs die Erdgöttin die Göttin der Fruchtfelder wurde, nach jener Analogie auch aus Eres, Erde, Ceres entstanden seyn? Dafs Ceres nach Namen und Begriff auch die Indische Sri ist, ist schon S. 13. bemerkt.

göttliche Erdmutter, *Δημητηρ*, *Δηω*, *Γη*, *Ερα*, und wenn wir nun noch jenes *δη*, jenes - de in Erde, jenes ץ in ארץ, jenes t in terra besonders nehmen, und zwar in jener demonstrativen Bedeutung, die wir ihm oben gegeben haben, so ist dies eine recht passende und anschauliche Bezeichnung für die überall nahe und sichtbare göttliche Erdmutter. In welchem Sinne sie die Mutter war, können wir hier noch nicht näher bestimmen. Dem Griechen und Römer war sie in jedem Fall die gütige Erdmutter, die die Saaten hervorkeimen und die Früchte reifen läfst, und Segen und Nahrung spendet. Wer sollte sie in dieser milden Eigenschaft nicht kennen, die Allernährerin (*χθοτροφος*), die schön gelokte Göttin, die mit Jasios vereint auf dreimal geakertem Blachfeld in Kreta den Plutos gebar? Odyss. V. 125. Hes. Theog. 969. Dieser Jasion oder Jasios, den die Demeter bei der Hochzeit des Kadmos liebgewann, ist wohl derselbe, den wir schon als Argonautenführer in agrarischer Beschäftigung kennen gelernt haben. Der Name vereinigt mehrere Bedeutungen, die aber wohl alle von der Bedeutung des Wortes *ιαινω*, erwärmen, abzuleiten sind, wornach er tellurisch die belebende, Fruchtbarkeit wekende Wärme ist. Jener *τριπολος*, auf welchem Demeter mit Jasion vereinigt ist, vereinigt den Jasion auch mit Triptolemos, dem Attischen Zögling der Demeter, welchen sie mit ihren Früchten aussendet, nach dem Sophocl. Fragment s. Brunck's Soph. Tom. IV. p. 656. Von den Saaten und Früchten, mit welchen sie umgeht, hat Demeter mehrere Beinamen. Sie heifst z. B. *ευχλοος*, die Grünende, Soph. Oed. Col. 1600. und Schol. ad h. l. *ξανθη* Il. V. 500. die Blonde, von der Farbe der reifen goldgelben Getraidefelder, wofür Pindar Ol. VI. 159. sie *φοινικοπεζα* nennt, wie Virg. Georg. I. 297. rubicunda. Es war natürlich, dafs die Volksreligion den Begriff der De-

meter beinahe allein auf die Fruchtgöttin einschränkte. Durch die Gaben ihrer Früchte tritt die Erde in den unmittelbarsten und freundlichsten Verkehr mit dem Menschen. Auf der andern Seite aber ist Demeter, wie Pan und Dyonisos, eines der Wesen, in deren Begriff das Höchste und Niedrigste, das Allgemeinste und Besonderste vermittelt ist. Wie sie als Erdgöttin die Fruchtgöttin ist, so ist sie als Erdgöttin auch die Naturgöttin. Natur und Erde fallen dem Menschen in der natürlichen Anschauung so leicht in Einen Begriff zusammen. Die Erde, auf der er wandelt, ist der Mittelpunct des Ganzen, der feste Grund und Boden, auf welchem der Himmel ruht, von welchem aus die Götter selbst erst sich erhoben haben, und wohin sie immer wieder herabkommen. Je inhaltsreicher aber der Begriff der Natur ist, je vielseitiger die Anschauungen und Begriffe sind, unter welchen sie aufgefafst werden kann, desto mannigfaltiger müssen auch die Beziehungen der Demeter als Erdgöttin zu andern verwandten Wesen seyn, mit welchen allen sie am Ende zusammenfallen mufs. Aus dem bisher Angeführten ergiebt sich bereits, dafs Herodot II. 59. 156. die Griechische Demeter mit gutem Grunde die Aegyptische Isis nennen konnte, dafs sie aber auch unmittelbar historisch die Isis ist, können wir selbst schon nach dem Obigen nicht unbedingt von ihm annehmen. Wir haben bisher von der Demeter nur nach ihrer Naturseite gesprochen. Aber als mythische Göttin der Griechischen Religion hat sie eine nicht minder wichtige ethische Bedeutung, und wenn sie gleich auch in dieser Hinsicht grofse Aehnlichkeit mit der Isis hat, so steht sie doch eben hierin auch wieder über ihr. Die Begriffe, die zunächst hieher gehören, spricht der vielsagende Beiname der *Ἀμμπτρο θεσμοφορος* Her. VI. 91. oder *θεσμια* Paus. VIII. 15. aus. Die Gesetze und Institutionen, welche erst mit dem agraischen

Leben fest begründet werden können, und welche den Menschen erst eigentlich zum Menschen bilden, sind mit den Früchten das Geschenk der Demeter. Und wie sie das äufsere gesellschaftliche Leben ordnet und menschlich gestaltet, so ist sie es auch, welche dem Menschen die wahre Bedeutung seines innern Lebens aufschliefst, und ihm den tiefen geheimnisvollen Zusammenhang seines individuellen Lebens mit dem Gesammtleben der Natur offenbart, wovon erst im Folgenden weiter die Rede seyn kann.

Von der Demeter ist die Persephone, von der Mutter die Tochter nicht zu trennen, wir können daher auch hier schon dieses Verhältnifs, so mysteriös es ist, nicht ganz unbeachtet lassen. Dafs die Mutter auch wieder die Tochter ist, mufs dem Mythologen nach dem allgemeinen Grundprincip des Mythus, in Personen umzugestalten, was eigentlich Merkmale eines Begriffs sind, oder als selbstständige Person hinzustellen, was nur Eigenschaft einer Person ist, voraus schon gewifs seyn. Daher kann die Frage nach der Identität der Demeter und der Persephone im Grunde nur noch den Sinn haben, nachzuweisen, wie weit das Bewufstseyn davon in der Griechischen Mythologie selbst wirklich ausgedrükt ist, woran wir um so weniger zweifeln können, je enger das Verhältnifs ist, in welchem beide zu einander erscheinen. Daher liegt eben in der Benennung: Mutter und Tochter auch schon eine nähere Andeutung der Identität beider Wesen. Ist auch die Stelle Herod. VIII. 65. in Hinsicht der Lesart *Μητρο* oder *Δημητρο* zweifelhaft, und neben der *Κορη* eher die *Δημητρο* genannt, wie z. B. auch Eurip. Suppl. v. 35. und mag überhaupt die Bemerkung des belesenen Valkenär zu dieser Stelle vollkommen gegründet seyn, wenn er sagt: Loci non recordor scriptoris antiqui, quo junctim *αἱ μεγαλαι θεαι*, sive *ἡ πρεσβυτερα θεος και ἡ νεωτερα* dicantur

Mater et Libera, so liegt ja dasselbe schon in dem so ganz gewöhnlichen und hieratischen Namen der Persephone *Κορη* oder *Κυρη*. Dasselbe liegt auch in so vielen Benennungen, die beide zugleich bezeichnen, wie z. B. *αἱ θεαι, θεαι, θεοι, τω θεω, διωνυμοι θεαι* Eurip. Phoen. 683. *αἱ μεγαλαι θεαι* Pars. VIII. 31. Soph. Oed. Col. 683. wahrscheinlich auch *σεμναι θεαι* s. Creuzer Symb. IV. Th. S. 327. so wie auch in der Vereinigung ihres Cultus, wie z. B. in Eleusis. Auch die bemerkenswerthen Namen der beiden Göttinen *Δαμια* und *Αυξησια*, deren Bilder nach Herodots Erzählung V. 82. sq. die Epidaurier bei einem grofsen Miswachs nach der Anweisung eines Orakels aufrichteten, und nachher die Aegineten hinwegnahmen, gehören hieher. Es sind ohne Zweifel die beiden Gottheiten Demeter und Persephone. *Δαμια* ist sicher abzuleiten von *δημος* Volk, und Demeter heifst also die Göttin des Volkes, entweder, sofern sie dem Volke Nahrung und Früchte gibt, als *χεροτροφος*, als die wohlthätige und gütige Göttin, als die Dea bona, wie der Römer seine Ceres nannte, oder wenn wir *δημος* selbst weiter zurükführen auf die Wurzel *δεμω, δαμω* bauen, als die Göttin, welche dadurch, dafs sie die Menschen in feste, agrarische Wohnsize vereinigt, den bürgerlichen Verein und eine Volksgemeine stiftet. Daher nennt auch der Homerische Hymnus auf die Demeter eine der Töchter des Keleos *Δημω*, und den Zögling der Demeter selbst *Δημοφων*: vorzüglich aber beweist die Römische Ceres ihre nahe Beziehung zum Volk. Liv. III. 55. Als *Δαμια* ist sie auch *Αυξησια* und es ist völlig Eins, ob wir unter dieser ihre Tochter, oder sie selbst wieder verstehen. Wo sich einmal nach ihrer Anweisung und unter ihrem Schuze Menschen angebaut, und eine Gemeine, einen *δημος*, gebildet haben, da gibt sie auch Segen und Gedeihen. Was den Namen der *Περσεφονη* selbst betrifft, so halten

wir diejenige Erklärung für die richtigste, welche die erste Hälfte desselben mit den verwandten Formen *Περση*, *Περσευς* zusammenstellt. Sie ist also etymologisch zunächst die Perserin. Nach unsern früheren Bemerkungen stimmt die in dem Namen ausgedrükte Zurückweisung auf die Oberasiatische Heimath der Agricultur, mit welcher ja zugleich auch den Griechen die Idee der Erdgöttin und Erdmutter zugekommen seyn mufs, mit dem Wesen der Persephone und ihrem Verhältnifs zu ihrer Mutter ganz gut zusammen. Die zweite Hälfte des Namens ist entweder, die bei Griechischen Namen so oft wiederkehrende Mordfiction der Griechen, und daher, indem sie, sofern sie etwas wahres enthält, nur die mythische Person in Thätigkeit zeigen soll, für sich bedeutungslos, oder wenn sie eine Bedeutung hat, von *φαω*, *φαιω*, *φαγη*, wofür die alte Sprache vielleicht auch *φονη* sagte, abzuleiten. Bestätigt wird dies durch die andern Formen des Namens *Περσεφασσα*, *Περσεφαττα*, *Φερσεφασσα*, *Φερσεφαττα*, auch *Φερφεφασσα* (*Φ* steht nur für *Π*, also nicht von *φερω*), wobei nur die Griechen wieder an *σφαζω*, *σφαττω* würgen, schlachten denken zu müssen meinten. Dafs die Persephone es wirklich mit Mord und Tod zu thun hat, darf uns nicht bestimmen, schon von Anfang an verschiedene Bedeutungen in ihrem Namen vorauszusezen. Es kann nur Eine die ursprüngliche und wahre seyn, und nur diese ist zu suchen. Der Lateinische Name Proserpina ist wohl auch nur eine veränderte Form des Griechischen *Περσεφονη*. Die Meinung der Alten: quod sata in lucem proserpant, cognominatam esse Proserpinam, Arnob. adv. Gent. III. 33. ist zwar allerdings ungezwungen, beruht aber auf der unrichtigen Voraussezung, dafs die Proserpina zunächst das hervorkeimende Getraide sey, frugum semen Cic. N. D. II. 26. worauf auch Neuere als die Hauptvorstellung immer wieder zurükkommen,

während doch so specielle Begriffe da, wo der ganze Gesichtspunct nicht von unten nach oben, sondern von oben nach unten geht, nur als abgeleitete angesehen werden können. In dem Namen der Persephone mag der Begriff des Lichtes ausgedrükt seyn, oder nicht, am Lichte hat sie in jedem Fall auch ihren Antheil, wie voraus schon durch die Heimath wahrscheinlich wird, welche ihr Hauptname andeutet. Doch läfst sich dies nur dann erst bestimmen, wenn das Wesen ihrer Mutter näher betrachtet ist. Hier wollen wir vorerst blos, um von spätern Zeugnissen absichtlich nichts zu sagen, an das alte Zeugnifs des Aeschylos erinnern, welcher die Artemis eine Tochter der Demeter genannt hatte, Her. II. 156. welche Aussage des Dichters Herodot nach seiner Ansicht dadurch rechtfertigt, dafs in Aegypten die Bubastis, welche er für die Artemis erklärt, die Tochter der Isis oder Demeter sey. Der allgemeinste Begriff aber, durch welchen die Persephone sich am meisten von der Demeter sowohl exoterisch als esoterisch unterscheidet, ist dieser, dafs sie sich vorzugsweise auf die Unterwelt bezieht. Mit dieser allgemeinen Bestimmung begnügen wir uns hier, um nicht dem Folgenden vorgreifen zu müssen, wo uns erst im Zusammenhang mit andern Lehren und Vorstellungen die tiefe religiöse Bedeutung, die diese beide Wesen in der alten Naturreligion hatten, vollkommen klar werden kann.

V. Ares-Mars.

Wir lassen ihn auf die Erdgöttin folgen, und werden bald sehen, dafs er ihr nicht so fremd ist, als es beim ersten Anblick scheinen mag. Nach Herodot wurde er von den Thracischen, V. 7. und den Scythischen Völkern, IV. 62. auf eine ganz besondere Weise verehrt, so dafs wir selbst den bei Griechischen und Römischen Dichtern so oft vorkommenden Thrakischen Ares nicht blos als eine poëtische Benennung

ansehen dürfen. Strabo I. 39. spricht von einem Ares, den die Perser als Gott verehren, *θυεσι τῳ Αρει, ὁν Περσαι σεβονται θεων μονον*, wozu Hammer Wien. Jahrb. 1820. 2. bemerkt, dieser Ares sey der Aresch des Schahnameh, der in demselben ausdrücklich Minotschehr d. i. der himmlische und göttliche heifse, dessen Nachkommen die *Αρταιοι* Her. VII. 61. seyen. Und wie sogar von einem Indischen Kriegsgott mit Namen Kartikia, einem Sohne Siwas und Bhahawani's die Rede ist, s. Hammer Wiener Lit. Zeit. 1816. Apr. Wien. Jahrb. 1818. 1. so nennt Herodot II. 64. auch einen Aegyptischen Ares und eine Mutter desselben, womit die Nachricht des Kedrenos verbunden werden kann, dafs die Aegyptier dem Ares den Namen Ertosi (*Ερτωσι*) gegeben haben, s. Hug über den Myth. S. 130. Wir sehen uns also wieder in eine sehr weite Sphäre versezt, und können den Ares für keinen andern als einen der allgemeineren Götter halten, wie uns auch sein Name bezeugt. Es ist wohl nicht zu zweifeln, dafs in den Sprachen aller Völker, die ihn kannten, Ar, Er, Art, Ert, der allgemeine Grundlaut seines Namens war, also derselbe Grundlaut, den wir schon so bedeutungsvoll gefunden haben, und welcher mit dem Umlaut aller Selbstlauter (statt welcher aber doch in solchen Grundlauten die feststehenden und sich gleichbleibenden Mitlauter die eigentliche Stimme führen), Ar, Er, Ir, Or, Ur, in so vielfache und so inhaltsreiche Wortgeschlechter ausgegangen ist (wie z. B. Ehre, Wehr, virtus, *αρετη* und das im Griechischen besonders fruchtbare Geschlecht der Wurzel *αρ*) *). Wie

*) „Ar oder Tar als Ableitungssylbe verbreitet sich durch viele Sprachen, und vertritt im Neupersischen, wo das alte Tar weicher Dar lautet, die Stelle der Deutschen Ableitungssylbe Er, welche aber zugleich den Namen des Mannes in Sprachen von verschiedenstem Stamme bezeichnet, im Altscythischen

jenes Er, die ursprünglichste Bezeichnung eines Subjects überhaupt, das Lateinische vir ist, so ist der Name des *Αρης* appellativisch das Griechische *ἀῤῥήν* (cfr. Plat. Cratyl. p. 53. *κατα το αῤῥεν τε και κατα το ανδρειον Αρης αν ειη*), und wir dürfen dies um so sicherer annehmen, da der Lateinische Mars dieselbe Analogie darbietet. Mars ist soviel als mas, maris s. Buttmann Lexilog. S. 195. Die Gattin des Römischen Mars oder Sabinischen Mamers ist die Neriene (wovon Er, Ner, Nero, Nervus die Wurzel) d. i. die Stärke, Mannheit, s. Creuzer Symb. Th. II. S. 967. Wir irren also gewis nicht, wenn wir als Grundbegriff des Ares den Begriff des Männlicheu, der männlichen Kraft annehmen. Aber in welchem Sinn ist er der Männliche? Denn je concreter wir den Begriff bestimmen können, desto mehr gewinnt er an Festigkeit und Wahrscheinlichkeit. Sehen wir uns nach seinen Symbolen um, so verdient vor allem Aufmerksamkeit, was Herodot IV. 62. von dem Scythischen Ares berichtet: „In jedem Gau haben die Scythen dem Ares ein Heiligthum errichtet, nämlich einen grofsen Hügel von Reisbündeln, welcher vier Seiten hat, und oben eine viereckigte ebene Fläche (also in der Gestalt einer Pyramide). Jedes Jahr füllen sie diesen Hügel wieder auf, weil er durch die Witterung immer wieder zusammenschwindet. Auf diesem Hügel nun ist in jedem Gau aufgerichtet ein uraltes eisernes Schwerdt, und dies ist das heilige Bild des Ares. Diesem Schwerdt bringen sie jährliche Opfer.“ Man vergleiche auch die folgende Beschreibung, und übersehe nicht das eigenthümliche Wort, welches Herodot

---

οιορ (*οιορ καλεσσι τον ανδρα* Her. IV. 110.) im Tschagataischen noch heute Aar, im Türkischen Er, in der Defsatirsprache Ertar, im Lateinischrn Vir.“ Hammer Heidelb. Jahrb. 1823. Febr.

zur Bezeichnung dieses Schwerdts des Ares recht absichtlich gewählt zu haben scheint. Es ist das Persische Wort *ακινακης*, wovon er selbst VII. 54. die Erklärung gibt, *Περσικον ξιφος, τον ακινακην καλεσσι.* Es findet sich auch wirklich die Wurzel des Worts im Persischen. *Ακινακης* kann nichts anders seyn, als das Persische ahinàk d. i. Ferreus, von ahin, ferrum, und nak, eine häufig vorhommende Adjectiv-Endsylbe s. Jen. Lit. Zeit. 1819. Merz S. 356. woza wir noch hinzusezen, dafs das Persische ahin, im ältern Pehlwi d. i. dem heutigen Kurdischen hassin, offenbar auch das Deutsche Eisen, altdeutsch Isen, das Lateinische aes, das Sanscritische ayas (Eisen und Erz) ist. Ritter Erdk. II. Th. S. 796. und 793. Wir haben also hier zugleich einen den oben nach Strabo angegebenen Persischen Ares bestätigenden Wink. Von den Hunnen sagt Ammian. Marc. XXXI. 2. dafs ein nahtes in den Boden geheftetes Schwerdt als den Mars zu verehren, noch bei ihnen als Gebrauch fortdauerte. Bei den alten Sabinern wurde der Gott von Cures (d. i. der Mars, pater Curis, Quiris, Quirinus von queir, cur, cri, guerra, guerre, also zulezt wieder von dem obigen Wurzellaut) als Fetisch wenigstens unter dem Bilde einer Lanze ebenfalls mit einem blutigen Opferdienst verehrt, Creuzer Symb. Th. II. S. 967. Das Schwerdt ist also das Symbol des männlichen Ares, *σιορ* hiefs der Mann bei den Scythen, und selbst im Griechischen kommt *αορ* in der Bedeutung Schwerdt vor, ungefähr ebenso wie in der kriegerischen Sprache der alten Germanen, die Männer d. h. die wahrhaft männlichen, wehrhaften, Degene hiefsen (vergl. auch Dänen, Daci, Degen, Decebalus ist der Degenbald s. Leo über Odin S. 71.). Noch aber sind wir nicht weiter, und wissen nicht, wie das Männliche als Eigenschaft des Ares näher zu bestimmen ist. Wir wenden daher den Blick nach Persien oder Iran zu-

rück. Dort ist es Dschemschid, dessen Hand von Ormuzd einen Dolch empfängt, dessen Schärfe Gold und dessen Griffel Gold war. Rhode Zends. S. 72. Er ist es, der das reine Wort sprach, und die Erde spaltete mit seinem Goldblech, mit seinem Dolch, und sprach: Sapandomad freue sich! Er ist es der in allen Ländern, in welche er zieht, Segen und Fruchtbarkeit verbreitet. Rhode S. 74. Der Persische Mithras ist der Führer des Dolches, mit welchem er den Erdstier jedes Jahr aufs neue erwürgt. Aus dem Blute der Gorgone Medusa ruft Perseus, sein Griechisches Abbild, mit seinem Sichelmesser den Chrysaor, den Mann des goldenen Schwerdtes hervor, Hes. Theog. 277. Und endlich ist es Demeter selbst, die das goldene Schwerdt hat, χρυσαορος ist, wie sie selbst in dem bedeutsamen Homerischen Hymnus heifst v. 4. In allen diesen Angaben hat das Schwerdt eine unverkennbare symbolische Beziehung auf die Erde. Es ist das spaltende, zertheilende, die Fruchtbarkeit der Erde eröffnende Schwerdt. Wenn wir nun auch noch von einer andern Seite die Ueberzeugung erhalten, dafs auch Ares selbst eine Beziehung auf die Erde hatte, so können wir über seine und seines Schwerdtes Bedeutung nicht mehr in Zweifel seyn. Eine Beziehung auf die Erde hatte Ares wirklich, und in dieser Eigenschaft finden wir ihn in den Mythen von Kadmos. Der Drache, nach dessen Erlegung Kadmos in Böotien das Land besät, stammte von Ares Apollod. III. 4. Eurip. Phoen. 931. 1006. Er bewachte die Arcische Quelle, und Kadmus mufste, weil er die aus den gesäten Drachenzähnen erstandene Bewaffnete (die Getraidehalme) getödtet hatte, ein immerwährendes d. h. ein immer wiederkehrendes Jahr (αδιον σπαυτον Apoll. l. c.) dem Ares dienen. Das goldene Vliefs des Widders, der den Phrixos zu Aëtes nach Kolchis brachte, soll, wie der Scholiast ad Pind. Pyth. IV. 428. be-

merkt, nach Einigen dem Ares geweiht worden seyn, womit Paus. III. 19. zu verbinden ist, nach dessen Angabe in der Nähe von Sparta ein uraltes Heiligthum des Ares stund, dessen Bild die Dioskuren von Kolchis gebracht haben sollten. Vergl. oben Th. I. S. 251. sq. Wenn Andere, wie Schol. ad Aristoph. Nub. p. 307. Ed. Herm. statt des Ares den Hermes nennen, dem der Widder geopfert wurde, so ist dies eine natürliche Verwechslung. Abstrahiren wir nun aus dem Bisherigen den Begriff des Ares, so ist Ares das männliche Erdprincip, das mit zertheilender Schärfe den verschlossenen Leib der Erde eröffnet, dafs sie den Samen der Gewächse und Früchte in ihr Inneres aufnimmt, und aus sich wieder hervorgehen läfst. Wie er etymologisch durch die Würzel Ar, Er mit dem Hermes und der Erde verwandt ist, so ist er es auch dem Begriff nach. Der Begriff der Befruchtung, der in Hermes unter dem Begriff des belebenden, erweckenden Erdgeistes gedacht ist, ist in Ares der blofse Begriff der männlichen Kraft und Stärke, die das Starre, in sich Geschlossene und Widerstrebende bezwingt, die Erde wie mit einem Schwerdte würgt und zerspaltet, dafs sie aus ihrem Blute Segen und Fruchtbarkeit hervorströmen läfst (worauf die blutigen Opfer der Scythen, das Herabgiefsen des Blutes über das Schwerdt s. Herod. IV. 62. anzuspielen scheint). Das Schwerdt des Ares hat also im Grunde ganz die Bedeutung der phallischen Symbole des Hermes, und der pyramidenartige Hügel, auf welchem es die Scythen errichteten, bringt es in die nächste Verwandtschaft mit den Pyramiden des Hermes, nur ist an die Stelle des eigentlichen Phallus, und der Zeugung der allgemeinere Begriff männlicher Kraft und Wirksamkeit, wenigstens in der ursprünglichen Bedeutung des Ares, gesezt. Die Eröffnung der Erde zu neuer Fruchtbarkeit und neuem Jahressegen geschieht im

Frühling, daher mufs Ares als Eröffner und Befruchter der Erde auch auf den Frühling Beziehung haben. Ohne Zweifel war das jährliche Opfer, das die Scythen dem Ares darbrachten, ein Frühlingsopfer. Und wenn Herodot in derselben Stelle, in welcher er den Persischen *Ακινακης* erklärt, weiter berichtet, Xerxes habe, nachdem er mit dem Frühling zur Eröffnung des Feldzugs von Sardes aufgebrochen war, am Hellespontos beym Aufgehen der Sonne gespendet und gebetet, und eine Schale und einen goldenen Becher und ein Persisches Schwerdt (*ακινακης*) in den Hellespontos geworfen, so ist hier wieder ein Frühlingsopfer, bei welchem das Schwerdt uns an den Ares zu denken erlaubt. Am bestimmtesten aber war der Römische Mars der Frühlingsgott. Am ersten Tage des März feierten ihm seine Salischen Priester mit Waffentanz und Kriegsspiel sein Jahresfest, und noch jezt trägt ja der Monath März denselben Namen, den er einst in der altrömischen Vorzeit, in welcher er noch der erste Monath des Jahres war, von ihm den Eröffner des Jahres im Frühling erhalten hat. Dies ist wohl auch dieselbe Zeit, in welcher der Ägyptische Ares, nach einer schon mythisch und phallisch gewendeten Vorstellung, wenn er lange abwesend aus der Fremde zurükkommt, unter Streit und Gefecht in den Tempel seiner Mutter hereindringt, um ihr beizuwohnen. Her. II. 64.

Der Begriff des Streites und der Feindschaft, der sich aus dem entwikelten Grundbegriff des Ares natürlich ergab, ist es nun den wir noch festzuhalten haben. Dieser Begriff konnte in einem höhern und niederern Sinn, naturphilosophisch und ethisch genommen werden. In dem höhern naturphilosophischen Sinn ist dann Ares eines der beiden Principien, aus deren dynamischer Wechselwirkung die kosmische Ordnung und Harmonie hervorgeht, auf dieselbe Weise,

wie bekanntlich Herakleitos den Streit den Vater der Dinge nannte, und Empedokles die Trennung und Einigung, νεικος und φιλια zu den obersten kosmischen Potenzen erhob. Diese hohe kosmische Bedeutung hat Ares in dem inhaltsreichen Homerischen Mythus Od. VIII. 266. in welchem er mit der Aphrodite verbunden ist. An die Stelle der Aphrodite scheint auch die Ma, Demeter, oder Rhea gesezt worden zu seyn s. Creuzer Symb. IV. Th. S. 64. Wir bemerken dies blos, um daran den berühmten Römischen Mythus anzuknüpfen, nach welchem die Rhea Silvia von Mars die Zwillinge Romulus und Remus gebiert, welche dann, da Mars nach der Ansicht, die wir hier von ihm haben müfsen, die Stelle des Zeus vertritt, ebensogut auch die Bedeutung der Dioskuren haben können. Wie aus Ares und Aphrodite die Harmonie, die Weltordnung entsteht, so sind die Dioskuren die Principien, durch welche die gewordene, in zwei Hälften getheilte Welt besteht, und wie von den wirklichen Dioskuren der Eine lebt, während der Andere todt ist, so mufs auch von dem Römischen Brüderpaar der Eine fallen. Wird der Begriff des Streits in einem niederen Sinne, ethisch, genommen, so stellet sich uns der eigentliche Kriegsgott dar. Er ist der Gott der kriegerischen Scythischen, Thrakischen, Altitalischen Völker, welchen er, wenn er im Frühling den Schoos der Erde wieder aufschlofs, auch die Zeit des Kriegs wieder eröffnete. Auch in dieser Hinsicht schlofs sich der Kriegsgott sehr natürlich an den Naturgott an. Bei den Griechen aber wurde Ares, wenn wir auf die so eben bemerkte Andeutung nicht weiter Rüksicht nehmen, ausschliefslich der Kriegsgott, und wir sehen an ihm besonders deutlich, wie die grofsen Götter des Orients in der Griechischen Vorstellungsweise so gern ihre Naturbedeutung verlohren, und nur die Vorsteher und Obwalter der ethischen

Verhältnisse des Menschenlebens wurden, welche, je äusserlicher und untergeordneter sie waren, ihnen in demselben Grade auch das religiöse Moment ihrer Idee entziehen mufsten. So ist es namentlich bei Ares. Nach der herrschenden Vorstellung der Griechen ligt in ihm kein Merkmal, das eine Beziehung aufs Absolute und eine religiöse Erhebung zuliefse. Er ist (wodurch er sich sehr bestimmt von der Kriegsgöttin Athene unterscheidet) recht eigentlich der blinde (s. die Stelle aus Soph. bei Plut. amat. c. 13. coll. de aud. poët. 5.), überlegungslose Il. V. 846. wild tobende, den Krieg nur um des Kriegs willen liebende Kriegsgott, der nur nach Willkühr von dem Einen zum Andern sich wendet, der Zeus selbst unter allen Göttern Verhafstéste, Il. V. 890. der der Pallas Athene Unerträglichste, V. 766. Er ist der personificirte Krieg, aber auch der personificirte Mord. In dieser Bedeutung kommt Ares zuweilen vor, z. B. Soph. Electr. 1419. Pind. Pyth. XI. 55. Nicht anders ist auch der Mythus zu verstehen, dafs Ares der erste war, der vor dem Athenischen Gericht auf dem deswegen nach ihm benannten Hügel von den zwölf Göttern gerichtet wurde, worin die Hauptbestimmung des Areopagos über Mordthaten zu richten, ausgesprochen ist. Auch andere Uebel, die die Menschen verderben, werden ihm zugeschrieben, cfr. Plut. l. c. wie er z. B. Soph. Oed. Tyr. 190. der zwar waffenlose, aber schröckliche Pestgott ist. Wenn er dagegen in Italien als Abwehrer der Pest angerufen wurde, s. Creuzer Symb. Th. II. S. 991. so ist dies ebenso aus dem Gegensaz der ethischen Ansicht und der Naturansicht von ihm zu erklären, wie wenn er, sonst der Gott der Fruchtbarkeit, in Phönizien an die Stelle des Aegyptischen Typhon tritt, s. Hug. über den Myth. S. 89. Planetarisch ist Mars in jeder Hinsicht passend der Stern, den die Griechen πυροεις hiefsen, Cic. N. D. II. 20. und der Orien-

tale noch jezt als das Gestirn der Schlachten und des Blutvergiefsens den Türken des Himmels nennt, Hammer Fundgr. I. 1. wovon vielleicht die älteste Andeutung die im Homerischen Hymnus auf den Ares ist v. 6. wo er heifst: *πυραυγεα κυκλον ελισσων Αιθερος ἑπταποροις ενι τειρεσιν, ενθα σε πωλοι Ζαφλεγεες τριτατης υπερ αντυγος αιέν εχεσιν.*

VI. Aphrodite-Venus.

Sie ist in einer Hinsicht wenigstens dem Ares sehr nahe verbunden. Als Urania des Orients kennen wir sie schon. Mit demselben Namen kam sie auch nach Griechenland, durch die Phönizier, und zwar, wie gesagt wird, zuerst nach Kythera. Her. I. 105. Paus. I. 12. III. 23. In Athen hiefs die Urania Aphrodite die älteste der Moiren Paus. I. 19. Sie war also die grofse Naturgöttin, die in der schwarzen Aphrodite der Arkadier Paus. VIII. 6. auch als Nachtgöttin vorzukommen scheint. Dieselbe höhere Vorstellung von ihr ligt zu Grund, wenn sie die Tochter des Zeus und der Dione genannt wird, wie selbst von Homer Il. V. 370. cfr. Eurip. Hel. 1098. Plat. Symp. p. 385. Apollod. I. 3. Cic. N. D. III. 23. Denn *Διωνη* ist ein allgemeiner Name, welcher wie *Δις*, *Διος*, Dies, und auch gleichbedeutend mit Diana, die Göttin des Tages, Lichtes, Himmels bezeichnet, es ist daher nicht zu zweifeln, dafs Cicero's Venus prima Coelo et Die nata, dem Begriff nach mit Coelus und Dies ganz zusammenfällt und die Urania-Dione ist, die erste Natur- und Lichtgottheit. Als Naturgöttin in diesem höheren Sinn tritt sie dann in jene Verbindung mit Ares, die uns der Homerische Mythus Od. VIII. 266. zeigt, und der allgemeine Begriff der Natnr, der die Einheit beider Wesen ist, modificirt sich nun nach dem Gesez des Gegensazes. Wie Ares das männliche Princip der Natur ist, die trennende, abstossende, entgegenwirkende Kraft, so ist Aphrodite die weibliche

Natur, die einigende, anziehende Kraft. In demselben Verhältnifs stund in der Alttitalischen Religion die Venus zu Mars, wie wir daraus am deutlichsten sehen, dafs, wie der März, der erste Monath, vom Mars seinen Namen hatte, so der zweite April der Venus geweiht war. Ovid. Fast. I. 39. Wüfsten wir, woher der Aprilis seinen Namen hat, so würde uns wohl auch die Wurzel des Namens *Αφροδιτη* deutlicher seyn. Man kann bei der Wurzel apr, *απρο*, *αφρο* auch an den alten Namen der Insel Ceylon *Ταπροβανη* Ritter Vorh. S. 98. und an *Κυπρος* denken*). Denn auch schon die gewöhnliche Ableitung des Namens der *Αφροδιτη* von *ἀφρος*, Schaum, weist uns auf das Element des Wassers, auf die Syrische Derketo und daher zulezt auch nach Indien zurük. Und wie Taprobane die grofse Insel der Kolias heifst, so wird auch die Aphrodite *Κωλιας* genannt, und mit diesem Namen hatte sie in Attika neben einem Tempel des Pan auch den ihrigen bei dem Vorgebirge Kolias am Meere, cfr. Paus. I, 1. Aristoph. Nub. 53. und den Schol. Ritter Vorh. S. 53. Der Name *Κωλιας* gehört, da Kol soviel ist als Kor, in den Sonnencultus, und ist daher Indisch. Nicht minder ist auch das Bild der Aphrodite in Elis, das sie mit Einem Fufse auf einer Schildkröte stehend vorstellte, Athen. III. 96. im Geiste der Indischen Symbolik. Sie wäre also nach dieser Andeutung die im Strahle der Sonne sich erhebende Wasser- und Naturgöttin. Dem Griechen aber war sie nach der gewöhnlichen Vorstellung die Schaumgebohrene, obgleich auch so noch, wie in Vorderasien, dem Uranos nahe verwandt, und als Schaumgebohrene war sie zugleich auch Mondsgöttin. Denn

*) Schwenk Etym. myth. And. S. 237. erinnert bei Aphrodite an das Deutsche Frau, Freya, Frey, Frode.

was kann wohl das sichelförmige Messer, mit welchem Kronos den Uranos entmannt hat, anders seyn, als der mit schmalem Rand sichtbar werdende Mond, der die erste Bestimmung eines Zeitmaases gab, s. Hug Unters. über den Myth. S. 167. sq.? Wichtiger aber ist, dafs sie von dem Zeugungsglied des Uranos das Daseyn hat. Sie erscheint schon dadurch als Göttin der Zeugung, und es fragt sich, ob nicht der Ritter'schen Erklärung des Beinamens Kolias diejenige wenigstens gleichzusezen ist, welche eben diesen Begriff in demselben annimmt. Es spricht dafür die Bedeutung, welche das Wort *κωλη* bei Aristoph. Nub. 987. und 1017. hat, und ihre Verehrung neben Pan. Aristophanes nennt Nub. 53. neben der *κωλιάς* die *Γενετυλλις*, und der Schol. bemerkt dazu, sie sey *ἡ της γενεσεως εφορος Αφροδιτη*. Der Schaum, der sich um das ins Meer geworfene Zeugungsglied des Uranos bildete, ist ein Bild der Schöpfung und Erzeugung aus dem Wasser. Aphrodite taucht daraus hervor, wie die Indische Maja, durch welche wir erst den höchsten Begriff der Aphrodite erhalten (s. das folg. Cap.), da vorzüglich ihren Siz hat, wo das Wasser sich zum fruchtschwangern Erdschlamm gestaltet. Doch auch dieser Begriff kam bald über der ethischen Wendung, die der Begriff der Aphrodite erhielt, in Vergessenheit. Aphrodite die grofse Göttin, durch welche alle Elemente und Kräfte der Natur Leben und Wirksamkeit erhalten, wurde jezt ihrer Hauptvorstellung nach nur als die Göttin der Liebe, d. h. des in allen lebenden Wesen sich regenden geschlechtlichen Naturtriebs gedacht. Man vergl. den Homer. Hymnus auf die Aphr. init. Sie ist die personificirte sinnliche Begierde, und da das Angenehme und Schöne die den Trieb erregende Macht ist, so ist sie auch die Göttin der Anmuth und Schönheit, die den Apfel

der Lust und Verführung zeigt. Apollod. III. 9.*). Aecht poëtisch schildert der Homerische Hymnus die liebliche Göttin. Als sie die sanften Wellen des Meers nach Kypros trugen, da entsprofsten Blumen unter den Tritten der Göttlichen. Eros und Himeros empfingen sie (auch Pothos und die Chariten sind ihre Begleiterinen Paus. I. 43.). Die Horen schmückten sie mit unsterblichen Kleidern und mit goldenem Geschmeide, und bekränzten sie mit Violen, und mit Entzücken begrüfsten sie die Olympischen. Auch sie werden von ihrem Zauber besiegt, selbst Zeus widersteht ihm nicht Il. XIV. 190. nur über die keuschen Göttinen Pallas, Artemis und Hestia hat sie keine Gewalt. Cfr. auch Pind. Pyth. IV. 384. Nem. VIII. init. Eurip. Hippol. 447.

Auch als Urania erhielt sie nun eine ethische Bedeutung, wenigstens bei den Philosophen. Die Sokratiker besonders Xenoph. Symp. 8. 9. Plat. Symp. p. 385. Ed. Bek. unterschieden sie durch diesen Beinamen als die reine geistige Liebe zum Schönen von der gemeinen, sinnlichen, *παvδημος*, die anfangs die gemeinsam zu Verehrende war, cfr. Paus. I. 22. IX. 26. Dafs der Lateinische Name Venus aus dem Worte *Bῖνος* (nach Suidas *ονομα θεας*) und aus dem Namen *Βένδις*, welchen Artemis in Thrakien hatte (nach Hesych. welcher auch ein Athenisches Fest *Βενδιδια* nennt), entstanden, wird wahrscheinlich, wenn wir noch hinzunehmen, dafs der Planet Venus im Defsatir Benid heifst (Hammer Heid. Jahrb. 1823. Apr.), worin man vielleicht auch den Namen der Anahid wiedererkennen dürfte. In jedem Fall aber möchte demnach der Lateinische Name Venus noch die Beziehung der

---

*) Eurip. im Hippol. sezt sie der *σωφροσυνη* entgegen, und Orest. 399. steht sie geradezu für Anmuth.

Göttin auf den ihr geheiligten Stern ausdrücken. Cic. N. D. II. 20.

VII. Hephästos- Vulcanus.

Wir gehen von der Aphrodite auf ihn über, da er, nach der gewöhnlichen Vorstellung wenigstens, als Gatte mit ihr verbunden war. Doch scheint Aphrodite in ihrem Verhältnifs zu Hephästos nur die Bedeutung einer Charis der Kunst gehabt zu haben, weswegen auch Homer Il. XVIII. 382. dem Hephästos geradezu die Charis zur Frau giebt. Hephästos stammt wohl nach Namen (s. I. Th. S. 265.) und Idee von der Feuerreligion Irans ab. In Aegypten war er, als Vater der Kabiren, ein demiurgischer Gott. In Griechenland blieb er zwar Gott des Feuers, wurde aber, nach der ethischen Wendung des Begriffs, zugleich Vorsteher aller Künste, die ohne das Feuer nicht stattfinden können. Als Schmiedegott hat er seine Werkstätte in seinem unter den Göttern vorstrahlenden Pallast auf dem Olympos, Il. XVIII. 369. aber auch auf der Erde, wo das im Innern werkthätige Feuer sich in auffallenden Spuren zeigt, wie z. B. auf der Insel Lemnos Il. I. 590. (XVIII. 395. Paus. I. 20.). Dagegen fehlt es auch nicht an Andeutungen seiner höhern demiurgischen Idee selbst bei Homer. Als kosmischer Künstler hat er jedem der Götter seinen Pallast auf dem Olympos erbaut Il. I. 606. sq. Neben Ares und Aphrodite ist er der fesselnde, befestigende Gott, die Ursache der Einheit der entgegengesezten Grundkräfte und des kosmischen Nexus. Od. VIII. 267. sq. Rein poëtisch aufgefafst ist die Idee des weltbildenden Gottes in der Dichtung von dem Schilde des Achilleus, welcher ein Werk des Hephästos das Ganze der Schöpfung darstellen soll, Il. XVIII. 478. sq. Ins Mährchenhafte und Dämonische spielt dieselbe Idee in den wunderbaren Kunstgebilden hinüber, welche wie lebende Wesen sich selbst bewegten. Il. XVIII.

373. sq. 417. Od. VII. 91. Cfr. Hes. Theog. 663, Hephästos ist zwar einer der Olympischen Götter, es fällt aber von selbst auf, dafs er nicht mehr recht in die Gesellschaft der Olympier taugt, und gleichsam nur mit Einem Fufse ihrem Kreise angehört. Der lahme hinkende Gott, wenn er in ämsiger Geschäftigkeit und, wie es scheint, mehr nur als Diener umhergeht, erregt den seligen Göttern ein unermefsliches Gelächter Il. I. 599. Seine Misgestalt ist ganz analog der Zwerggestalt der Kabiren. So wollte die Phantasie der Griechen die von dem Glanz der Olympier überstrahlten Götter des altväterischen Glaubens mit dem Merkmal irgend eines Mangels bezeichnen, einem bald zufälligeren, bald wesentlicheren, je nachdem der alte Gott, zumal wegen seiner Beziehung auf die Natur, in dem neueren Glauben mehr oder weniger zurükgestellt werden konnte. Der Lateinische Name Vulcanus stammt entschieden von der Sanskrit - Wurzel Ulkâ, Feuer, Flamme, Feuerbrand, feuriges Meteor. s. Schlegel Ind. Biblioth. I. Bd. S. 320. Von derselben Wurzel kommen die Worte: Wolke, Volk, vulgus, οχλος, welche alle die Anschauung einer wallenden, wogenden Bewegung vereinigt, vielleicht auch der Name Mulciber.

VIII. Hestia- Vesta.

Ist sie auch als ewige Jungfrau mit keinem der Götter näher verbunden, so schliefst sie sich doch vermöge ihres Namens, ihrer Herkunft, und ihres Begriffs am nächsten an den Hephästos an. Ihr Griechischer Name *Εστα* wird ganz richtig von ἑζω, εσω, ισω, σαω abgeleitet, wenn man von diesem Griechischen, und dem mit ihm unstreitig verwandten Deutschen Worte fest: eine gemeinschaftliche Orientalische Wurzel voraussezt. Denn die ursprüngliche Heimath der Göttin ist sicher im höheren Asien zu suchen, und die Erwähnung einer Persischen Hestia z. B. bei Xenoph. Cyrop. I. 6. 1. VII. 5. 56. und Plat. Cratyl.

p. 41. Bekk. (*προ παντων θεων τη Εστια πρωτη προθυειν εικος εκεινας*, die Perser) auch als ein historischer Wink dafür anzusehen. Damit stimmt auch die Verehrung der Hestia bei den Scythischen Völkern Her. IV. 59. wegen des allgemeinen Zusammenhangs des Griechischen, Scythisch-germanischen und Orientalischen gut zusammen, obgleich der Name *Ταβιτι*, den sie nach Herodot bei den Scythen hatte, wie andere in jener Stelle angegebenen Scythischen Namen, für uns dunkel bleibt. Der ursprüngliche Orientalische Grundbegriff der Hestia ist der des Elementarfeuers, das im Innersten der Erde seinen festen unverrükbaren Siz hat. Diese naturphilosophische Bedeutung scheinen ihr jedoch bei den Griechen eigentlich nur die Philosophen erhalten zu haben. Die Pythagoreer, namentlich Philolaos, nannten das Centralfeuer Hestia den Heerd des Alls, das Haus, oder die Wache des Zeus, die Mutter der Götter, oder auch den Altar, die Zusammenhaltung und das Maas der Natur. Vgl. Ast Comment. in. Plat. Phraedr. p. 297. Bökh Philolaos des Pythag. Lehren S. 95. sq. Dieser Pythagoreischen Ansicht folgte Platon im Phädrus, wenn er bei dem Auszuge der Götter die Hestia allein im Hause der Götter zurükbleiben läfst. In der Ansicht des herrschenden Cultus aber wurde ihr Begriff ethisch. Wo im Leben der Menschen sich ein gröfserer oder kleinerer Verein bildete, da ward er im Namen der Hestia gegründet. Sie war der innere, ideale Mittelpunct, um welchen sich alle Glieder des Vereins sammelten, die Einheit, in welcher allein das äusserlich Verbundene bestehen konnte, die nothwendige Bedingung, von welcher Erhaltung und Schuz, Wohlfarth und Segen abhieng. Cfr. Cic. N. D. II. 27. „Vis ejus ad aras et focos pertinet. Itaque in ea Dea, quae est rerum custos intimarum omnis et precatio et sacrificatio extrema est.“ cfr. Hom. Hymn. v. 29. Wie im Innern

des Hauses der Heerd mit allen Begriffen und Gefühlen, die sich an ihn anknüpften, ihr Altar und Heiligthum war, so hatte sie auch im Innern der Stadt ihr Haus und ihren Heerd, das *Πρυτανειον*, wo sie als *Εστια της πολεως* in dem Feuer waltete, welches nie verlöschen durfte. So war sie die grofse Penatin der Stadt Rom, wo ihre keuschen Jungfrauen über das Feuer wachten, dessen Erhaltung das Symbol der ewigen Dauer der Stadt war. Merkwürdig ist die Einfachheit und Reinheit des Cultus der Göttin. In ihrem Tempel sah man kein Bild, sondern nur einen Altar, auf welchem das Feuer ihr Opfer und Symbol war. Vgl. Paus. II. 35. *αγαλμα μεν εδεν, βωμος δε, και επ' αυτε θυεσιν Εστια.* Ovid. Fast. VI. 295. Es erinnert dies an den reinen Naturdienst der Altpersischen Religion. Zugleich ist es aber auch als das Merkmal anzusehen, durch welches sich die Vesta, als eine der ältesten in die Classe der Penaten und Kabiren gehörenden Gottheiten, von den Göttern des neuern herrschenden Cultus unterschied. Wie die alten Götter in Hinsicht ihrer Gestalt bald auf diese bald auf jene Art von der Normalgestalt, unter welcher man sich die eigentlichen Tempelgötter als Personen dachte, abwichen, so ist nun auch der völlige Mangel eines menschlichen Bildes im öffentlichen Cultus der Vesta aus dem Gesichtspunct desselben nur noch mehr geschärften Gegensazes aufzufassen. Dafs nun aber dieser Gegensaz, soweit er die Vesta betrifft, gerade der Gegensaz zwischen einer mehr idealen und einer mehr realen Symbolik wurde, hat seinen Grund in der Idealität ihres Wesens überhaupt. Als custos rerum intimarum, als Einheit und Mittelpunct des äuserlich zu einem Ganzen Verbundenen, brachte es ihr Wesen von selbst mit sich, nur das Innerste von ihr, die unsichtbare Idee, festzuhalten.

IX. Hermes. Mercurius.

Dieser hohe Gott des Orients, aus dessen Idee nach unserer Ansicht eigentlich das philosophische Princip zu abstrahiren ist, das der Naturreligion des Orients zu Grunde liegt, ist uns bereits in so vielen Beziehungen vorgekommen, dafs wir hier hauptsächlich nur die eigenthümlichen Modificationen ins Auge zu fassen haben, welche er bei seiner Umwandlung aus einem Orientalischen Gott in einen Griechisch-römischen erlitten hat, wobei sich voraus erwarten läfst, dafs bei der durchgängigen Verschiedenheit der Orientalischen und Occidentalischen Ansicht diese Modificationen um so characteristischer seyn werden, je höher die Idee dieses Gottes im Orient war. Hier war er, wie wir gesehen haben, die Intelligenz im höchsten naturphilosophischen Sinn, der Geist, von dessen Ideen die Natur und die Götterwelt der objectivirte Reflex ist. Von dieser hohen Idee sind dem Griechischen Hermes nur schwache Merkmale und Andeutungen geblieben, unter welche wir namentlich rechnen, dafs er der Sohn der Maia heifst, der Tochter des Atlas und der Pleione, Hom. Hymn. in Merc. init. Apollod. III. 10. 2. dafs er der Erfinder der Lyra ist, durch welche er auch mit Apollon in ein besonders nahes Verhältnifs gesezt wird, Hom. H. 528. Apollod. l. c. dafs er dem Himmel, der Erde und der Unterwelt auf gleiche Weise angehört, dafs er der Führer der Seelen auf ihrer Wanderung aus dem Leben ist, *νεκροπομπος*, *ψυχαγωγος*, cfr. Odyss. XXIV. init. dafs er die geheimsten, innersten Kräfte der Natur kennt, Odyss. X. 302. sq. und in Beziehung darauf den magischen Stab führt, von welchem er das bekannte Beiwort *χρυσορραπις* erhalten hat. Dieser Stab des Hermes hat ungefähr dieselbe talismanische Bedeutung, welche in der Sage des Orients das Siegel und der Zauberring Salomos haben, er ist das Symbol der Herrschaft und Gewalt über die Natur, und ihre ver-

borgensten Kräfte, welche die mythische Ansicht als den Besiz einer zauberischen Macht auffafst. Es ist derselbe Stab, mit welchem die Zauberin Kirke die Wesen berührt, deren Gestalt sie umwandeln will, Odyss. X. 293. und auch derselbe, welchen im A. T. II. Mos. VII. 9. VIII. 5. IX. 23. sowohl die Ägyptischen Zauberer, als auch Aaron und Moses führen. Man vergl. über diesen Hermesstab Hom. H. 528. sq. Odyss. V. 43. Wenn Hermes auch sonst noch zuweilen bei den Griechen in einer höhern, insbesondere kosmogonischen Bedeutung vorkommt, so geschieht dies wenigstens unter Namen und Beziehungen, unter welchen wir ihn erst mit Hülfe anderweitiger Combinationen in seiner ursprünglichen Idee wieder erkennen können, weswegen davon nur in einem andern Zusammenhang die Rede seyn kann.

Die Begriffe, welche die gewöhnliche Vorstellung der Griechen mit ihm verband, kommen auf zwei Haupt-Prädikate zurük, dafs er nämlich der Gott der Intelligenz und zugleich der Diener und Bote der Götter ist. Das zweite Prädikat zeigt sogleich, wie tief ihn die Ansicht der Griechen unter die ursprüngliche Würde, die er im Orient hatte, herabgesezt, aber auch das erste sichert ihm diese nur scheinbar. Als Gott der Intelligenz können wir den Griechischen Hermes eigentlich nur vermöge einer Abstraction nehmen, in welche wir mit Rücksicht auf seine Bedeutung im Orient die allgemeinsten Prädicate, die er bei den Griechen hatte, zusammenfassen. Im gewöhnlichen Bewufstseyn aber verband man diesen Begriff in einem höhern Sinn so wenig mit ihm, dafs die Griechen und Römer auch dann, wenn sie ihn als Gott des Denkens und Redens, als Erfinder der Künste und Wissenschaften anerkannten, diese Eigenschaften ihm doch nur insofern zuschreiben, sofern sie sich zugleich der Identität ihres Hermes

mit dem Aegyptischen bewufst waren. Man vgl. Plato im Phädrus p. 96. Ed. Bekk. Cicero de N. D. III. 22. Quintus (Mercurius), quem colunt Phenеatae, qui et Argum dicitur interemisse, ob eamque caussam Aegyptum profugisse, atque Aegyptiis leges et literas tradidisse. Diod. Sic. V. 75. wo sogar von dem Cretensisch-hellenischen Hermes gesagt wird, er habe seinen Namen Hermes nicht daher erhalten, dafs er der Erfinder der Worte und der Rede gewesen sey, sondern nur von der Deutlichkeit und Fertigkeit, womit er sich auszudrücken wufste. Doch hebt Plato im Cratyl. p. 54. Ed. Bekk. wenigstens den Begriff der Rede als den Hauptbegriff der Hermes heraus (*εοικε περι λογον ειναι ὁ Ερμης*). Nach dem eigentlich Griechischen Begriff war aber Hermes nicht der personificirte Geist selbst, sondern nur der Gott der Klugheit und des gemeinen Verstandes, ja der Gott der Intelligenz mufste sich, obwohl ganz nach der menschlichen Weise, so tief erniedrigen, dafs er auch der Gott der List, des Betrugs und des Diebstahls wurde, und sich der Prädikate eines *ποικίλομητις, δολιος, σροφαιος* nicht schämen durfte. Auch Plato Cratyl. l. c. gibt als Hauptmerkmal des Hermes an: *το κλωπικον τε και το απατηλον εν λογοις, και το αγορασικον.* Wo ein listiger Anschlag auszuführen ist, da ist Hermes thätig und hülfreich. Als einen listigen, betrügenden, stehlenden und selbst meineidigen Gott schildert ihn besonders der Homerische Hymnus in dem Mythus von dem Raube der Rinder Apollons, den er in seiner frühesten Kindheit begangen hat. Da Hermes ursprünglich der Gott der Rede war, die Rede aber die allgemeinste Vermittlerin der menschlichen Verhältnisse ist, so ist Hermes auch der Vorsteher aller Verhältnisse, in welchen die Menschen mit einander in Verkehr treten. Er ist der Vorsteher der öffentlichen Plätze (*αγοραιος*, vielleicht deswegen auch der Vorste-

her dor Palästra und der Wettkämpfe als *εναγωνιος*), des Handels und des Heroldenamtes. Doch fliefsen hier mehrere Begriffe in einander. Wie der Handel, oder ursprünglich der Tausch, mit der Täuschung von Haus aus verwandt ist, so mag er auch als der Listige und Gewandte der Gott des Handels geworden seyn, und das Herolden-Amt wurde ihm nicht blos als dem Vermittler durch die Rede (*ὁ γαρ ορθος λογος δι' αμφοτερων χωρει* Schol. ad Thuc. I. 53.), sondern auch als Götter-Boten sehr natürlich anvertraut. Der Stab, den er als Herold führt, das *κηρυκειον* mit zwei sich umschlingenden Schlangen, Symbolen des versöhnten Streits, womit er die zürnenden Gemüther besänftigt, cfr. Schol. ad Thuc. I. 53. Plin. H. N. XXIX. 3o. fin. ist wohl ursprünglich derselbe Stab, von welchem er auch *χρυσορραπις* heifst, weswegen uns auch die von Böttiger in der Amalth. I. wiederhohlte Erklärung, er sey ursprünglich ein Symbol der Phönizischen Handelsleute gewesen, zu einseitig scheint. Am meisten noch hat sich Hermes seine Orientalische Bedeutung bei den Griechen in tellurischer Beziehung erhalten. Dafs er als der belebende, befruchtende und zeugende Erdgeist bei den Griechen der ithyphallische hiefs, ist schon bemerkt worden. In derselben Eigenschaft hatte er auch die Prädikate *χθονιος*, *εριχθονιος* s. Creuzer ad Cic N. D. III. 22. *εριεννιος*, *εριεννης* Il. XX. 72. Odyss. VIII. 322. Hom. H. in Merc. v. 3. Und dies ist auch jener Mercurius, von welchem Cicero sagt, N. D. III. 22. er sey der Sohn des Valens und der Coronis, (s. Creuzer ad h. l.) is, qui sub terris habetur, idem Trophonius, d. i. *Τροφωνιος*, der Ernährende, von *τρεφω*, weswegen (vgl. oben das ähnliche Orakel Her. V. 82.) *Βοιωτοις λιμωττουσιν εχρησιν ὁ θεος Τροφωνιον τιμαν*. Schol. ad Aristoph. Nub. 5o4. Dafs dieser Trophonios auch derselbe war, welcher, von der Erde verschlungen, in dem Haine bei Lebadea

ein unterirdisches Orakel hatte, cfr. Paus. IX. 37. 39. ist nicht wohl zu bezweifeln. Der Sage nach war er der Sohn des Erginos, des Königs von Orchomenos, und ein Bruder des Agamedes. Die beiden Brüder waren berühmt durch die Kunst, den Göttern Tempel und den Menschen Palläste zu bauen. Dem Apollon bauten sie den Tempel zu Delphi, und dem König Hyrieus die Schazkammer. s. Paus. l. c. Auch dem Könige Augeias in Elis sollen sie sein goldenes Schazhaus erbaut haben, nach Schol. Aristoph. Nub. 504. Was nun aber die Griechische Sage von diesem Brüderpaar weiter meldet, hat die auffallendste Uebereinstimmung mit dem mährchenhaft ausgesponnenen Ägyptischen Mythus, welchen Herodot II. 121. erzählt. Beidemal wird eines Königs Schazhaus erbaut, das auf dieselbe Weise bestohlen wird, beidemal wird einer der Brüder in Fesseln gefangen, und der andere haut ihm den Kopf ab, und entflieht. Dafs der Mythus agrarische Bedeutung hat, ergibt sich aus allem. Der Aegyptische König, welchem das Schazhaus gehört, ist ja derselbe Rhampsinitos, welcher von der Demeter das goldene Handtuch erhalten hat, Her. II. 122. und eben dieses der Agricultur recht eigenthümliche Prädikat des Goldes *) kommt auch in dem Griechischen Mythus wiederhohlt vor. Ein goldenes Schazhaus bauten sie dem König Augeias (*ταμειον χρυσεν* Schol. ad Arist. N. 504.) Der Vater des Minyas heifst Chryses, und dieser war ein Sohn der Chrysogeneia und des Poseidon, und der erste, der ein Schazhaus bauto und an Reichthum alle frühern übertraff. Paus. IX. 36. Dieser Reichthum, welchen die Minyer-Könige in ihren Schazhäusern bergen (auch schon Homer Il. IX.

*) Auch schon in Zendavesta ist nicht blos von dem Goldblech Dschemschids, sondern auch von den fruchtreichen Goldfeldern die Rede. Rhode Zends. S. 76.

381. weifs davon, und schon die alten Ausleger deuten die Stelle, von dem reichen Ertrag der Fruchtfelder) ist demnach der Schaz der Erde, die in ihrem reichen Schoose die Keime aller Früchte und Erzeugnisse verwahrt. Daher sind die unterirdischen, im Innern der Erde wirkenden Gottheiten auch die Reichthum gebenden, Pluton ist auch der Plutos, (cfr. Plat. Cratyl. p. 44. *Πλουτωνος (ονομα) κατα την του πλουτου δοσιν, ὁτι εκ της γης κατωθεν αιρεται ὁ πλουτος, επωνομασθη*). Und was der Mythus von der List zu erzählen weifs, womit die Schazhäuser der genannten Könige immer wieder bestohlen wurden, das ist der Akerbau, durch welchen der Mensch gleichsam die Schäze der Erde aus ihren Gemächern und Gewölben heraufholt, und ihr einen immer neuen Ertrag abgewinnt. Wir bekommen dadurch den Begriff des Hermes *κερδωος* in edlerem Sinn, denn der gemeine Mythus denkt bei diesem bekannten Prädikate des Hermes nur an den nach Gewinn trachtenden Dieb. Hermes *χθονιος* und *κερδῳος* ist der Erdgeist, die producirende Erdkraft, welcher man auch die Producte des Akerbaus verdankt, und auch die Erfindung dieser Kunst ist ein Geschenk des sinnigen, erfindungsreichen Gottes. Der Begriff des Hermes spielt in diesem Mythus nicht blos in die Begriffe des Josios, Hes. Theog. 969. sondern auch die des Hades und der Mysterien hinüber; man bedenke die unter der Erde festhaltenden Schlingen und Neze, das Abhauen des Kopfes, das Verbleiben des Einen Bruders in der Unterwelt, während der andere wieder heraufkommt. Er ist in mehr als einer Beziehung der in der Erde waltende Gott. Als Hermes *κερδῳος* ist er eben jener *Αγαμηδης* d. i. der sehr kluge, der der Bruder des Trophonios ist. Und wie so beide Brüder in Eine Person zusammenfallen, so ist sicher auch der Vater dieser kunstreichen Werkmeister *Εργινος* d. h. der werkthätige Künst-

ler, der Baumeister, wiederum Hermes selbst. Hier haben wir nun wieder jenen Hermes, dessen Werk in Aegypten die Pyramiden waren, und es ist nicht für eine zufällige Combination zu halten, wenn schon Homer Il. IX. 381. die reiche Minyer-Stadt Orchomenos, und das reiche und mächtige Aegyptische Thebä, und Pausanias IX. 36. die Aegyptischen Pyramiden mit dem bewunderungswürdigen Schazhause der Minyer zusammenstellt. Es ist derselbe Hermes, der die Steine des einen und des andern Baues kunstreich zusammengefügt hat, und wenn die Pyramiden oberhalb der Erde Symbole des zeugenden ithyphallischen Hermes waren, so ist damit sehr leicht vereinbar, dafs sie unter der Erde zugleich dieselbe Bedeutung und Bestimmung hatten, wie die Schazhäuser der Minyer-Könige, und es gab ja auch wirklich eine Sage, worin sie als Kornkammern der Pharaonen erschienen, s. Creuzer Symb. I. Th. S. 379. Und ebenso wenig wird endlich dadurch, nach dem ganzen Zusammenhang der Begriffe, welche der Aegyptische und Griechische Hermes, als Gott der Erde und der Unterwelt in sich vereinigte, die durch Zeugnisse und Untersuchungen hinlänglich beglaubigte Bestimmung, dafs sie Gräber der Könige waren, ausgeschlossen*). In den Zusammenhang der hier entwickelten Begriffe gehört auch noch das Verhältnifs, in welchem bei den Griechen, wie wahrscheinlich auch schon in Aegypten, Hermes zu Pan stund. Nach der gewöhnlichen Vorstellung war Pan der Sohn des Hermes, s. Hom. Hymn. in Pan. v. 34. Plat. Phaedr. p. 74. Cratyl. p. 54. Ed. Bekk. und zwar soll er ihn wenigstens nach der Ge-

*) Ueber den übereinstimmenden Character der Baudenkmale in Aegypten und dem alten Böotien finden sich einige weitere Belege in K. O. Müller's Orchomenos, dessen Bemerkungen wir auch bei der Deutung des obigen Mythus benüzt haben.

nealogie, die Herodot II. 145. als die herrschende angibt, mit der Penelope gezeugt haben, nachdem er sie, wie Lucian Dial. Deor. XXII. sagt, durch Zauberkünste gewonnen, und sich selbst in Bocksgestalt verwandelt hatte. Es ist dies dieselbe Gestalt, die Pan schon in Aegypten als ithyphallischer Gott hatte, Her. II. 46. Creuzer Symb. III. S. 236. und die ithyphallische Natur vereinigt demnach auch in Griechenland beide Götter zu Einem Wesen. Daher kann auch das Verhältnifs, in welchem er zu der Penelope steht, von demjenigen nicht sehr verschieden seyn, in welchem wir ihn ebenfalls als ithyphallischen Gott zu der Proserpina nach Cic. N. D. II. 22. gesehen haben, und es ist wiederum nur eine andere Modification des Mythus, wenn Virgil Georg. III. 391. nach Griechischen Vorgängern erzählt, dafs einst Pan in der Gestalt eines schneeweifsen Widders die Luna getäuscht habe. Der Widder ist ohnedies auch eines der dem Hermes eigenthümlichen Thiere cfr. Paus. IX. 22. Wir dürfen hier offenbar ungefähr dasselbe Verhältnifs annehmen, welches wir nach der kabirischen Lehre zwischen Axieros-Hermes und Demeter-Persephone gefunden haben. Auf welche Art aber Penelope in diese Verbindung mit Hermes gekommen sey, davon glauben wir wenigstens eine Spur bei dem Scholiasten ad Pind. Olymp. IX. 85. entdekt zu haben. Er spricht von den Doppelnamen und führt die Penelope als Beispiel an: *λεγεται γαρ Αρνεα προτερον καλεμενη παρα των φυντων εις την θαλασσαν απορριφηναι, ειτα ὑπο τινων ορνεων πηνελοπων καλεμενων εις την χερσον εξενεχθηναι, και ὅτως αναληφθεισαν ὑπο των γεννησαντων ονομασθηναι Πηνελοπην απο της των ορνιθων επιμελειας και ὁμωνυμιας, και τραφεισαν διωνυμον ειναι τολοιπον.* Eine Tauchente also ist Penelope. Damit verbinde man nun, was Bitter Vorh. S. 429. bemerkt, dafs nämlich das Bild des Wasserhuhns, des Taucher-

vogels, (κεπφος Αιθυια, womit die πηνελοψ Αρνεα ziemlich einerley ist) es ist, darin so oft die heilige Dichtersprache des Griechischen Alterthums, welche in Thiernamen so bedeutungsvoll ist, jene altväterischen, aus dem Wasser gleich dem Awatar-Buddha und der Erde selbst hervorgetretenen Göttinen der Feuchte sieht, sie dadurch bezeichnet, und damit auf das Wesen der Maëtis, Paluda, Leukothea, Ino, Thetis, Aphrodite, Dione und Minerva-Budia anspielet. cfr. Odyss. V. 338. Penelope ist daher auch von derselben Art, wie diese Wesen, die hervortauchende Erd- und Mondgöttin in dem Sinne, in welchen wir dies im nächsten Cap. noch weiter auseinander sezen werden. Hier bemerken wir blos, dafs selbst auch in der Odysseischen von so vielen lüsternen Freiern umworbenen Penelope die dem ithyphallischen Hermes zugewandte Penelope hindurchzublicken scheint. Das Verhältnifs des Hermes zu Pan war wohl die Ursache, dafs man ihm hauptsächlich das Hirtenland Arkadien und namentlich den Berg Kyllene, von welchem er so oft der Kyllenier heifst, als Heimath und Aufenthalt anwies, und ihn unter dem Beinamen *νομιος* auch als Beschüzer und Vermehrer der Heerden verehrte.

Das zweite der oben unterschiedenen Prädikate, welches den Hermes zum Boten und Herold der Götter macht, ist zwar eines der gewöhnlichsten nach der Griechischen Vorstellung, für unsere Ansicht jedoch besonders beachtenswerth. Sehr häufig tritt Hermes in dieser Eigenschaft in der Odyssee auf, in der Ilias aber erst im lezten Buch v. 334. In dieser versieht seine Stelle sonst noch die Iris, welche, wie der Regenbogen nach der Fluth im A. T. die Winke des Himmels auf die Erde herniederbringt, und in einer symbolischen Anschauung darstellt, was Hermes mythisch ist. Doch glaubt Buttmann Lexil. S. 218. dafs das Beiwort *διακτορος*, welches dem Hermes als *Αργειφοντης*

(man vergl. über diesen ebenfalls sehr gewöhnlichen Namen Th. I. S. 193.) so oft gegeben wird, den Götterherold bezeichne, und dem Stamm nach einerley sey mit διακονος (διακονος und διακτωρ von διακω, διηκω, διωκω, laufen), welches Wort auch bei den Grammatikern unter den Erklärungen von διακτορος sich befinde. Als Götterbote wandelt Hermes zwischen Himmel und Erde, und ist der Vermittler der obern und untern Götter, superis Deorum gratus est imis, Hor. Carm. I. 10. fin. Der Begriff dieses Amtes ist so weit, dafs unter ihn auch Eigenschaften, die wir bereits aus einem andern Gesichtspunct betrachtet haben, gestellt werden können, wie er z. B. auch blos als Bote der Götter der Führer der Seelen in die Unterwelt zu seyn scheinen könnte, wenn wir blos bei dem gewöhnlichen Begriff der Griechen stehen bleiben wollten. Wegen seines Verkehrs mit der Unterwelt, aber auch als Gott der Wanderung überhaupt, ist er Führer der Träume, und Geber des Schlafes, weil der Schlaf und die Träume aus der Unterwelt dem Size der Nacht heraufkommen. Odyss. VII. 138. Il. XIV. 231. Hes. Theog. 756. Virg. Aen. VI. 390. 894. Zunächst aber ist Hermes, als Bote der Götter, der Wegweiser und Führer aller, die auf dem Wege sind, αγητωρ Paus. VIII. 31. Aristoph. Plut. 1161. Vielleicht hat er besonders von der wohlwollenden Zuneigung, mit welcher er die Menschen auch auf unbekannten Pfaden begleitet, und vor Irrthum bewahrt, den Beinamen αχαχησιος, Paus. VIII. 3. oder αχαχητας Il. XVI. 185. Auch schon Il. XXIV. 335. heifst es von ihm, sein angenehmstes Geschäft sey es, Männern gesellig zu nahen. So natürlich im Systeme des Polytheismus die Idee eines Götterboten ist, so bietet doch auch diese Eigenschaft des Hermes verschiedene Seiten der Betrachtung dar. Indem er, der im Orient ursprünglich das erste Princip ist, der Träger des ganzen Göt-

tersystems, zum Diener wird, und in das Verhältnifs der Abhängigkeit herabgesezt wird, stellt er uns einerseits den geraden Gegensaz der Orientalischen und Occidentalischen Ansicht dar, welchen wir im nächsten Capitel weiter entwickeln werden. Auf der andern Seite ist aber doch auch der Keim dieser Vorstellung schon in seiner ursprünglichen Orientalischen Idee enthalten. Wenn sich einmal der denkende und bildende Geist in einer Mehrheit realer Götterwesen objectivirt hat, so ist es ja nur die Intelligenz, welche, als die allgemeine Vermittlerin, das Oberste mit dem Untersten verbindet, und die Einheit des ganzen Systems lebendig erhält. Wie es daher in der Griechischen Mythologie Hermes ist, durch welchen Zeus als Weltregent in allen Theilen des Universums seine Befehle vollstrekt, und wie mit der Schnelligkeit des Gedankens in die gröfsten Entfernungen wirkt, so steht auch schon in Aegypten Hermes als Intelligenz (s. oben S. 46.) der Isis und dem Osiris so gut als in der Eigenschaft eines Dieners zur Seite.

Der Lateinische Name Mercurius ist nicht von merces (s. Festus und Liv. II. 21.), oder von medius und currere (s. Servius ad Virg. Aen. VIII. 138.), sondern von dem Celtisch-germanischen Worte Merken mit demselben Rechte abzuleiten, mit welchem der Orientalische Name Theuth und das Deutsche Deuten als verwandte Worte angesehen werden dürfen. Der Lateinische Mercurius ist also der Merker, oder Hermes-Theuth. Da die Grenze mit einem Merkmal bezeichnet wird, so kommt von Merken auch Mark, Markung her, und Mercurius ist auch der Grenzgott, Terminus, welcher Name ja mit Hermes beinahe ganz gleich lautet. Mit Terminus ist der Etruscische Name des Hermes Turm verwandt, entweder weil Thürme als Burgen an den Grenzen errichtet wurden, oder wegen der Aehnlichkeit des Thurms mit der Säule,

dem ältesten Symbol und dem ältesten, aus Steinen erbauten Werke des Hermes. Wir treten mit diesen Namen wiederum in ein Gebiet ein, in welchem Hermes der gemeinschaftliche Berührungspunct für Völker und Sprachen ist, die dem ersten Anblick nach so weit auseinander zu liegen scheinen. Denn nicht blos im Orient, nicht blos bei den Griechen und Römern war Hermes einer der ersten Götter, sondern auch bei den Germanen und Celten hatte er die allgemeinste und gröfste Verehrung. Von den Celten sagt, Jul. Caesar B. G. VI. 17. „Deum maxime Mercurium colunt. Hujus sunt plurima simulacra: hunc omnium inventorem artium ferunt, hunc viarum atque itinerum ducem, hunc ad quaestus pecuniae mercaturaeque habere vim maximam arbitrantur.“ Was Caesar von den Celten sagt, sagt Tacitus Germ. 9. von den Germanen: „Deorum maxime Mercurium colunt, cui certis diebus humanis quoque hostiis litare fas habent.“ Dieser Beisaz identificirt den Deutschen Mercurius mit dem Gallischen Teuthates, von welchem Lactantius Inst. I. 21. und Lucanus Phars. I. 444. sagen, dafs er mit Menschenblut versöhnt worden sey. Auch schon dem Namen nach ist Teutates der Vater (Tat) Teut, Merkurius, der Germanische Tuisto. Die Gleichheit der Opfer, und die oben nachgewiesene Verwandtschaft der Begriffe des Hermes und Ares gestattet ihn auch für den Scythischen Ares zu nehmen. Auch bei Tac. Ann. XIII. 57. erscheinen Mars und Mercurius in enger Verbindung. Dafs Mercurius auch der Deutsche Wodan ist, ist nach Paul Warnefried's Versicherung De reb. Long. I. 10. nicht zu bezweifeln, und nach unsern frühern Bemerkungen auch in einem höhern Zusammenhang begründet. Ebenso wenig kann es befremden, wenn uns auch der Celtisch-germanische Herakles von Mercurius nicht sehr verschieden zu seyn scheint. Diese drey Götter Hermes, Herakles,

Ares, die schon dem Namen nach in dieselbe Wurzel sich theilen, stehen überall in so naher Berührung, dafs sie mit geringer Modification öfters beinahe ganz in einander übergehen. Wie Tac. Ann. XIII. 57. Mars und Mercurius verbunden sind, so stellt Tacitus Germ. 9. den Hercules und Mars zusammen. Der Celtische Herakles soll den einheimischen Namen Ogmios gehabt haben, unter welchem Ritter den Grenzgott, Furchenzieher, Weggott versteht. Vorh. S. 375. Höchst merkwürdig ist, was Aristoteles *περι Θαυμ*, I. 86. über den Weg des Herakles sagt, der von Italien bis nach Keltika, bis zu den Kelto-Lygiern und Iberern führte, auf welchem der Wanderer unter der Obhut der Anwohnenden kein Leid zu befürchten hatte*). Dieser Herakles ist jener friedliche Buddha, der Kolonienführer und Handelsgott, der sich auch in die westlichen Länder Europas weithin verbreitet hat, und da Jul. Caesar von keinem Gallischen Herakles spricht, den Merkurius aber als Schuzgott der Wege und des Handels kennt, so ist offenbar dieser Merkurius eben jener Herakles. Man vgl. Ritter Vorh. S. 361. — 383. Beide sind Eins, wie auch Wodan und Thor Eins sind. Im Defsatir heifst der Planet Merkur auch Güling d. i. der Hammer und die Haue, worin auch Hammer, der Germanisch-orientalische Hermes der Sprachenkunde, Heidelb. Jahrb. 1823. Febr. eine neue Andeutung der ursprünglichen Verwandtschaft des morgenländischen Tir, wie der Planet Merkur auf Persisch hiefs, mit dem nordischen Tyr oder Thor, der den Hammer führt, erkennt. In der Indischen Astrologie ist Buddha der Vorsteher (Dejota) des Planeten Merkur. Ritter Vorh. S. 30. Merkur vermittelt die auch etymologisch (s. Ritter a. a. O.) wahrscheinliche Iden-

*) Daher wohl auch die bei den Römern so gewöhnliche Formel der Betheurung beim Herkules oder Dius Fidius.

tität des Buddha und Wodan. Was Schlegel Ind. Bibl. Bd. I. S. 252 — 56. dagegen bemerkt, bestimmt uns nicht, davon abzugehen, und noch weniger J. Klaproth's Urtheil, Asia Polyglotta. Paris. 1823. S. 144. Wir sehen hieraus zugleich, wie mehrere der gewöhnlichsten Prädikate des Hermes bei den Griechen wohl auch noch eine entferntere Buddhistische Beziehung haben mögen, wie z. B. *αχαχητης*, *πομπαιος*, *ενοδιος**). So stellt sich uns überall wieder der vielseitigste Völker- und Ideen-Zusammenhang dar! Wie nahe aber namentlich der Griechische und Germanische Hermes sich berührten, wollen wir hier noch mit einigen Worten andeuten. An die Identität der Hermen und Irminsäule haben wir schon erinnert. Selbst der Name des Deutschen und Griechischen Hermes scheint beinahe gleichlautend gewesen zu seyn. Man denke an die Namen Germanen, Arminius, Hermunduren, und wie es in der Nähe von Argos, wo der Homerische *Αργειφοντης* einheimisch ist, eine Stadt Hermione gab, so hatte einer der drey Hauptstämme der Germanen den Namen Hermionen. In derselben Gegend in Methana stunden auf dem Markte allein Bildsäulen des Hermes und des Herakles. Paus. II. 34. Merkwürdig ist überdies noch, wie unsere Deutsche so tiefphilosophische Sprache durch die Verwandschaft gewisser Worte die Verwandschaft der Begriffe bezeichnet, die der Gott Hermes in sich vereinigt. Der

---

*) Das Prädikat *εναγωνιος*, das Hermes als Vorsteher der Palästra hat, mag sich darauf beziehen, dafs die Wettkämpfe der Griechen ursprünglich die Todtenspiele des Buddhaistischen Nordens waren. Die alterthümlichen Pheneaten, die den Hermes am meisten verehrten, hielten ihm Kampfspiele, und hinter seinem Tempelhaus war das Grab seines Sohnes Myrtilus. Auch so berühren sich Hermes und Herakles, welchen ebenfalls die Pheneaten sich besonders eueigneten. Vgl. Paus. VIII, 14. und Th. I. S. 272.

Hauptbegriff des Orientalischen und Griechischen Hermes ist der Geist, sofern er in der Rede sich offenbart, und in der Erde wirksam ist. Wir wollen nun hier nichts weiter darüber sagen, dafs die Deutsche Erde und die Deutsche Rede (vgl. im griech. ερα, ερω, von welchem ρεω fliefsen, ερω, ειρω, αρω, sero durch den Begriff des Successiven erst abgeleitet sind) sowohl durch die Gleichheit der Wortformation, als auch durch die gemeinschaftliche Wurzel Er, die auch die Wurzel von *Ερ-μης* ist, zusammenhängen, sondern nur auf die Beziehung aufmerksam machen, in welcher im Deutschen Wort und Wurm (in den Scandinavischen Mundarten Ord, Orm, s. Schlegel Ind. Bibl. I. Bd. S. 255.) zu einander stehen. Dasselbe Verhältnifs ist im Lateinischen zwischen sermo und vermis, und dieselbe Beziehung dieser beiden zu Hermes. Ja selbst die Hebräischen Worte תֹּולַע und רִמָּה würde eine auf die lezten Elemente gehende Sprachvergleichung nicht ausschliefsen dürfen. Wir bleiben bei dem Deutschen Wort und Wurm oder Orm: beide haben den Grundlaut Or, welcher nur eine Vokalvariation von der Wurzel Er ist. Das T, das im Wort zu Or noch hinzukommt, hat die Bedeutung des Fixirenden, fest Begrenzenden, weil das Wort als Laut und Begriff etwas in sich Abgeschlossenes ist. Das M in Wurm hat, wie ja schon die Gestalt des Buchstaben zeigt, die Bedeutung des Uebergehenden, Verfliefsenden, Undulirenden, Kriechenden. Etymologisch kann also der in der Erde fortkriechende Wurm (oder die Schlange, der Lindwurm) aus demselben Grunde ein Symbol des die Erde in steter gleichsam wellenförmiger Bewegung durchdringenden Erdgeistes seyn, aus welchem, wie wir historisch wissen, die Schlange (*γης παις* Herod. I. 78.) das Symbol des Hermes Trophonios war, s. Schol. ad Aristoph. Nub. 504. (*οφεις*

και αλλα τινα ερπετα.) Dieselbe Parallele läfst sich auch noch durch die Worte: Warm und θερμος, wobei an den Hermes-Jason, den erwärmenden Erdgeist, zu denken ist, fortsezen; von derselben Wurzel mit θερμος ist ferner firmus, worin wie in Arm, arma, ars, Arbeit, εργον etc. der allgemeine Subjectbegriff als Begriff der Kraft und Kraftäufserung genommen ist. Auch die beiden Lateinischen Worte fortis (innere Kraft) und fortuna (äussere, die Natur- und Erdkraft in Beziehung auf Geschick) verbinden die beiden Hauptbegriffe des Hermes. Eine neue Reihe geben die Worte: Ehren, Lehren, Wehren, Nähren, worin die Sprache vereinigt, was die Mythologie in Hermes verbunden hat. Denn Ehren enthält nur das gesteigerte Subjectsgefühl. Das Lehren kommt ohnedies dem Hermes zu, der Nährmann ist er als Trophonios, aber auch der Wehrmann als Εγιτος, und wegen seiner Verwandtschaft mit Ares. Die Germanen, Ermanen, Armanen sind auch die Ehrenmannen, wie Ariorist der Ehrenfeste, Arminius dar Ehrenmann ist, und die Wehrmannen oder Kriegsmannen.

X. Athene- Minerva.

Wir sehen zuerst, wohin uns die Göttin leitet, wenn wir ihre Spuren historisch verfolgen, um auf diesem Wege zugleich den richtigen Gesichtspunct für die Auffassung ihres Begriffs zu bekommen. Ausserhalb Griechenland hat nach den Griechischen Schriftstellern selbst kein Land gröfsere Ansprüche darauf, das Vaterland der Athene zu seyn, als Libyen. Nach Herod. IV. 189. 180. wurde die Athenäa von allen Libyern, die um den See Tritonis wohnen, ganz besonders verehrt. Sie war dort die Tochter des Poseidon und der Tritonis, böse aber auf ihren Vater, habe sie sich dem Zeus übergeben, und dieser habe sie zu seiner Tochter gemacht. Da Herodot mehrere Gebräuche und Symbole im Cultus der Griechischen

Athene von Libyen herleitet, so mufs nach seiner Meinung entweder die Griechische Göttin selbst aus Libyen gekommen seyn, oder die Libysche Athene mit der Saitischen Göttin, welche Herodot Athenäa nennt II. 59. in nächster Verwandtschaft stehen. Die Frage, wie sich die Athene zu der Göttin von Sais, oder der Aegyptischen Neith verhält, werden wir an einem andern Ort leichter beantworten können. Was Libyen betrifft, so kann der Cultus der Athene daselbst ebenso wenig ursprünglich einheimisch gewesen seyn, als es der des Poseidon war. Sehen wir uns in Griechenland selbst nach Merkmalen um, die uns zum Leitfaden dienen können, so zieht zunächst Böotien und Attika unsern Blick auf sich. In Böotien hatte (cfr. Paus. IX. 12.) die Athene in Thebä selbst gerade an der Stelle, wo die Kuh, die Kadmos den Ort der Niederlassung zeigen sollte, ermüdet auf die Kniee niedergefallen war, unter freiem Himmel einen Altar und eine Bildsäule, die Kadmos selbst errichtet haben soll. Diese Athene hatte den Namen *Ογκα*, und von ihr hiefs ein Thor in Thebä das Onkäische (nach dem Schol. ad Aesch. Sept. adv. Theb.). Bei Aeschylus Sept. adv. Th. v. 148. ruft der Chor diese Onka mit den Worten an: *Ανασσ' Ογκα προ πολεως ἑπταπυλον ἑδος ἐπιρρυσ.* Vorzüglich war aber der Athene die Gegend um den See Kopais, das Gebiet der Städte Alalkomenä Koronea, Haliartos geweiht. Dort gab es einen Tritonsfluss, von welchem Pausanias IX. 33. sagt, er heifse Triton, weil die Athene der Sage nach bei dem Flufse Triton erzogen worden sey, und dieser Triton sey der eigentliche Triton und nicht der Libysche. An diesem Tritonflufs, oder dem Kopais - See lagen einst (Paus. IX. 24. Strab. IX. p. 427. Tzsch.) die uralten Städte Orchomenos, Eleusis und Athenä beisammen, zur alten Zeit, da Kekrops hier herrschte, und das Land Böotien damals Oyggien hiefs. Eleusis und

Athenä soll der See überfluthet und verschlungen haben. Aus dieser Nachricht dürfen wir wohl in jedem Fall schliefsen, dafs die Böotische Athene mit der Attischen in nahem Zusammenhang stund. In Attika selbst und in der auserkohrenen Stadt der Athene erscheint uns die Göttin in einer sehr merkwürdigen Umgebung, welche wir bereits oben Th. I. S. 246. nach den Resultaten der Ritter'schen Vorhalle S. 401 — 412. angedeutet haben. Die Attische Athene weist uns sodann nicht blos nach Thefsalien zurük, wo nach Ritter die Minerva Budeia ihren Siz hatte, deren uralter Beiname auch in dem Attischen Heros Butes und den Priestern der Athene, den Butaden, wiederkehrt, sondern auch nach Rhodos und Troja. Den Zusammenhang mit Rhodos sehen wir aus dem Mythus, welchen uns Pindar Ol. VII. 65. sq. und Diod. V. 56. erzählen: Als Athene gebohren wurde, sagte Helios seinen Söhnen, den Heliaden auf der Insel Rhodos, diejenigen, welche der Athene zuerst opfern würden, würden diese Göttin beständig bei sich haben, dasselbe verkündigte er auch in Attika. Die Heliaden vergassen aus Eilfertigkeit, zuerst Feuer zu hohlen, und dann das Opfer darauf zu legen, Kekrops hingegen, der damals in Athenä herrschte, legte sein Opfer zwar auf das Feuer, aber zulezt. Athenä also und Rhodos machten gleiche Ansprüche auf die älteste Verehrung der Göttin. An beiden Orten in Athenä und Lindos wurde sie auch als *Πολιας* vorzüglich verehrt, cfr. Bökh ad Pind. Ol. V. 9. Merkwürdig ist nun besonders die Verbindung, in welche der Cultus der Athene mit den Danaiden gesezt wird. Denn diese waren es, welche der Athene, als sie auf ihrer Flucht den Hafen von Lindos erreicht hatten, aus Dankbarkeit für die Hülfe, die ihnen die Göttin geleistet hatte, Heiligthum und Bildnisse errichteten. Her. II. 182. Was wir früher von den Danaiden bemerkt

haben, dafs sie nordische Züge an sich zu tragen scheinen, ist auch in Beziehung auf die Athene nicht ohne Bedeutung. Ehe wir aber diese Spur weiter verfolgen, ist es nöthig, auch auf die Troische Athene einen Blick zu werfen. Auch diese ist der Attischen sehr nahe verwandt. In Ilion wie in Athenä hat die Göttin ihren Tempel hoch auf der Burg, *εν πολει ακρη*, Il. VI. 88. und an beiden Orten wird sie besonders durch einen grofsen und schönen *πεπλος* gefeiert, Il. l. c. Sie hat in Ilion ebenso eine einzige ihr eigenthümlich geweihte Priesterin, wie in Athenä, cfr. Il. VI. 297. Herod. V. 72. und die *ολολυγη*, die Herodot IV. 189. bei Erwähnung der Libyschen Athene als einen eigenen Gebrauch im Cultus der Göttin bemerkt, ertönte ihr auch in ihrem Troischen Heiligthum, Il. VI. 301. *ολολυγη χειρας ανεσχον*. Dieser Zusammenhang bestätigt sich uns auch von einer andern Seite. In Italien lag am Flufs Siris eine alte Stadt gleiches Namens, die von Troja aus gestiftet seyn sollte. cfr. Strabo VI. p. 405. *Σιρις εφ' ὑ πολις ην ὁμωνυμος Τρωικῃ*. Athen. XII. p. 523. Von dieser Italischen Stadt Siris sagen nun die Athener Her. VIII. 62. als sie vor der Schlacht bei Salamis auf den Gedanken kamen, ihr Vaterland ganz zu verlassen, dafs sie von Alters her ihnen gehöre, und dafs ein Orakelspruch ihnen gebiete, in jener Gegend eine Ansiedlung zu gründen. Cfr. Heyne Opusc. Acad. II. p. 255, und C. O. Müller Aeginet. Was uns aber bei der Troischen Athene das wichtigste zu seyn scheint, ist die Lokalität, in welche sie uns führt. Es ist ja dieselbe Gegend, von welcher die Pelasger, die Völker des Pelops ausgezogen sind, es ist jenes Asenland oder Asia im engern Sinn, welches sich von dem Hellespontischen Gestade bis an das Pontisch-mäotische hinzog. S. Th. I. S. 271. Und eben hier stofsen wir auf eine neue für die Genealogie der Athene sehr

beachtenswerthe Erscheinung. Selbst nach der Hesiodeischen Theogonie ist die Mutter der Athene die Metis, die Kundigste unter den Göttern und Menschen. Diese Metis ist aber nach Ritters (Vorh. S. 165.) genialer und fruchtbarer Combination keine andere, als eben jene Mäetis, von welcher der Mäetische See den Namen hat, die Mutter und Amme, in jenem religiös-naturphilosophischen Sinne, aus welchem allein das Wesen der bedeutendsten weiblichen Naturgottheiten begriffen werden kann. Fassen wir nun die bisher angegebenen einzelnen Merkmale in Einen Begriff zusammen, so können wir wohl nicht anders urtheilen, als dafs die Athene jenem Cultus angehört, welcher aus dem Buddhistischen Asien über die nordisch - pontischen Länder durch die Pelasger in das alte Griechenland eingewandert ist. Daher finden wir die Athene gerade in denjenigen Ländern, wo uns die bedeutendsten Spuren des Buddhaismus begegnen, in Thefsalien und Böotien, wo die alte Böotisch-attische Athene Budeia in dem wohlbewohnten Budeion, das uns selbst Homer Il. XVI. 572. nennt, einheimisch war, und insbesondere auch in Rhodos, jenem dem alten Koros-Helios vorzugsweise geheiligten Eiland, dem alten Sizé der Telchinen, von welchen sie sogar auch den Beinamen *Τελχινια* bekommen hat, Paus. IX. 19. welchen bei den Rhodiern auch andere Gottheiten z. B. Apollon und Here hatten. Diod. V. 55. Von hier aus kam die Lindische Athene namentlich auch nach Agrigent, Gela, Kamarina, s. Bökh ad Pind. V. 9. in Sicilien, wo ebenfalls der Siz eines einheimischen, uralten, glorreichen Königs Buta, des Gemahls der Aphrodite war, deren Sohn Eryx den alten Tempel der Erycinischen Aphrodite gebaut haben soll. Ritter Vorh. S. 360. Dafs die Athene ferner in Libyen auf eine ausgezeichnete Weise verehrt wurde, ist ganz natürlich, da nach frühern Bemerkungen nicht wohl

b zweifelt werden kann, dafs ein Zweig des Buddhaismus sich auch in das Aegypten benachbarte Libyen verbreitet hat. Ebenso wenig kann uns das Verhältnifs der Athene zu den Danaiden befremden, und eben dasjenige, was nach unserer Ansicht bei den Danaiden am meisten Aufmerksamkeit verdient, der nordische Character, den sie verrathen, ist, da die Athene in jedem Fall auch in den Hellespontisch-mäotischen Ländern ihren Siz hat, eine erwünschte Bestätigung der nordischen Abkunft sowohl der Athene als der Danaiden. Die Danaiden sind offenbar eine Art Amazonen, und als solche dem Cultus der Athene ebenso zugethan, wie der Artemis die Amazonen, die gewöhnlich diesen Namen führen. Ja, die Amazonischen Danaiden vermitteln sogar die Griechische Athene mit der Libyschen. Denn nicht blos am Thermodon in Pontus, sondern auch in Libyen gab es Amazonen, wie Diodor III. 51. sq. nach Dionysios, der von den Argonauten geschrieben hat, ausführlich berichtet. Sie sollen die ältern und berühmtern gewesen seyn, und bewohnten eine Insel im See Tritonis, welcher von dem Flufse Triton seinen Namen hat. Ihr Hauptsiz war also in derselben Gegend, in welcher auch die Athene einheimisch ist, und wenn wir mit dieser Nachricht vergleichen, was Herodot IV. 180. von dem Gebrauche erzählt, mit welchem die Libyschen Jungfrauen am Tritonis-See die Athene verehren, so sehen wir auch hier ganz das Thun und Treiben der Amazonen. Ueber den Zusammenhang der Amazonen mit dem Character des Buddhaismus vergl. man Th. I. S. 277.*).

*) Die Stadt Lindos, die auf der Rosen - Insel Rhodos durch das älteste Heiligthum der Athene in der Geschichte der Danaiden so bedeutend hervortritt, scheint uns auch durch ihren Namen nach dem Norden hinzuweisen. Lindos halten.

Hier ist nun auch der schicklichste Ort zur Erklärung des Namens der Athene, um, was sich uns historisch ergeben hat, auch etymologisch zu begründen. Der Name hat bekanntlich verschiedene Deutungen aus verschiedenen Sprachen erfahren, von welchen uns blos die auf Platons Zeugnifs im Tim. p. 12. Ed. Bekk. beruhende, wornach die Göttin der Stadt Sais *Αιγυπτισι μεν Νηϊθ, Ελληνισι δε Αθηνα* hiefs, einige Aufmerksamkeit zu verdienen scheint, indem die Aegyptische Neith oder die Orientalische Anahid, wenn wir auch gleich die Griechische Athene nicht unmittelbar von ihr herleiten doch in jedem Fall mit ihr verwandt ist, und die Annahme, durch welche allein der Griechische Name aus dem Aegyptischen hergeleitet werden kann, dafs nämlich das Griechische Wort Athen nur die Umkehrung des Aegyptischen Netha sey, auf einer wohl sonst wahrnehmbaren Analogie beruhen möchte. Creuzer Symbol. II. Th. S. 682. will lieber abwarten, bis uns vielleicht künftig eine glückliche Entdeckung aus Indischen Schriften den wahren Ursprung des Namens bringt. Wir glauben, er liegt weit näher. Bei der Form des Namens *Αθηνη* ist vor allem die Endung *ηνη* wohl zu beachten, und als eine besonders bei Pelasgischen Namen öfters vorkommende blofse Ableitungsform von der Wurzel zu unterscheiden. Vgl. Th. I. S. 269. und Th. II. S. 3. Die eigentliche Wurzel ist also, wie von *σεληνη* *σελ* oder *ξλ*, blos die Sylbe *Αϑ*, wobei, was das *ϑ* betrifft, zu bemerken ist, dafs das th nicht blos überhaupt in al-

---

wir für das Deutsche Land, das Oriental. Kenda. Es ist ein anderes Chemmi (s. unten), ein Apobaterion, ein heiliger Landungsort, ein Scandinavia, Scandia. *Σκαν'δεια* war auch der alte Name der Hauptstadt der Insel Kythere, Lycrophr. Cafs. 108. und das Lat. scandere, scendere, gehört ebendahin.

len Sprachen sehr geneigt ist, in das s überzugehen, sondern dafs auch wirklich statt *Αθηνη* die Dorier *Ασανα* aussprachen, wie wir aus Aristophanes Lysistr. v. 170. 989. 1251. 1256. sehen. Die Athene ist also mit Einem Wort die Asengöttin, und welcher Name konnte auch der Lokalität nach, aus welcher die Göttin zunächst nach Griechenland kam, für sie passender seyn, mögen wir ihn blos historisch, oder zugleich auch hieratisch nehmen, so dafs das Volk durch den Namen in dem neuen fremden Land, in welches es eingezogen war, auch noch das Andenken an das heilige Asenland (vgl. über die Bedeutung des Namens *Ασια* Ritter Vorh. S. 465. sq.), wo es einst mit seinen Göttern safs, sich bewahren wollte, ungefähr ebenso, wie auch Odins Volk, als es aus derselben Gegend nach Norden zog, sein Asgard und seine heilige Asenheimath nicht vergessen konnte. In jedem Fall macht die allgemeine Bedeutung des Namens auch die nahe Verwandtschaft der Athene mit andern weiblichen Gottheiten um so begreiflicher. Eine Bestätigung der gegebenen Erklärung ist, was wir aus Paus. III. 24. erfahren, dafs es auch wirklich eine Athene mit dem Beinamen *Ασια* gab. In der zerfallenen Stadt Las in Lakonien, in deren Nähe überdies Berge den Namen Ilion und Asia haben, sah Pausanias noch einen Tempel der Athene Asia, welchen Kastor und Pollux nach ihrer glücklichen Zurükkunft aus Kolchis gebaut haben sollen, weil sie dort einen Tempel dieser Göttin gefunden haben. Ritter Vorh. S. 201. hält diese Athene Asia für die Dea Phasiana (die Göttin des Sonnenstroms, an welchem Heliaden wie in Rhodos einheimisch sind), deren nach Indischem Character sizendes Bild mit der sizenden Athene im Tempelhause zu Troja übereinkomme.

Der Naturbegriff der Athene geht auf die beiden Elemente des Wassers und des Feuers, jedoch so,

dafs sie unmittelbar weder das eine noch das andere ist. Mit dem Wasser steht sie beinahe überall in naher Verbindung, am Libyschen Tritonis-See, wie am Böotischen Kopais-See, und von beiden Orten konnte sie mit gleichem Rechte ihren Beinamen *Τριτογενεια* erhalten. In Libyen war sie des Poseidon Tochter, und in Attika war, ob sie gleich auch hier wie in Libyen mit dem Gotte im Streit ist, doch in dem Erechtheum auf der Burg der Athener neben ihrem heiligen Oelbaum ein Meer des Poseidon. Her. VIII. 55. *Εσι εν τη ακροπολι-Ερεχθηος-νηος, εν τῳ ελαιη τε και θαλασσα ενι*, d. h. ein Brunnen mit Meerwasser. Paus. I. 17. Als Tochter der Metis ist sie ohnedies auch die Tochter der Wassergöttin. Wahrscheinlich ist aus dieser Beziehung auf das Element des Wassers auch ihr Beiname *Ογκα* zu erklären. *Ογκα* hat wohl dieselbe Wurzel mit *Ωκεανος*, *Ωγυγης*, *ωγ*, *ωκ*, *ογ*, wahrscheinlich auch Eins mit Ach, *αχ*, aqua, das Onkäische Thor der Athene hiefs auch das Ogygische, s. Schwenk's Etym. mythol. Andeut. S. 179. 180. und eben zu der Zeit, da das älteste Athenä am Kopais-See lag, hiefs das Böotische Land Ogygien. Nicht minder aber bezieht sie sich auf Licht und Feuer. In Libyen sehen wir ihre Verehrung mit Sonnen- und Mondsdienst verbunden, Herod. IV. 188. In Attika erzeugt Hephästos, der der älteste, der Sohn des Himmels heifst, mit ihr den Apollon *πατρωος* der Athener, den Schuzgott der Stadt, Cicero Nat. D. III. 22. Man vgl. Platon im Critias p. 150. Ed. Bekk. wo von Hephästos und der Athene gesagt wird, dafs sie eine gemeinsame Natur haben. Daher läfst der Mythus auch bei der Geburt der Athene den Hephästos thätig seyn. Er ist es wenigstens nach einer Variation des Mythus, der mit eherner Axt des Zeus Scheitel spaltet, damit die Athene aus ihm hervorspringen kann. cfr. Pind. Ol. VII. 65. und den Schol. ad h. l. In Athen brannte der Göt-

da in ihrem Tempel ein ewiges Licht, Paus. I. 26. worauf auch schon Homer anzuspielen scheint, wenn er die Göttin dem Odysseus und dem Telemachos mit einer goldenen Lampe vorleuchten läfst, Odyss. XIX. 33. Hieher gehört dann auch die Athene Koria. Paus. VIII. 21. „*Πεποιηται επι ορες κορυφης* (in Arkadien) *ναος και αγαλμα Αθηνας Κοριας.*“ Cicero Nat. D. III. 23. „Quarta (Minerva) Jove nata et Coryphe, Oceani filia, quam Arcades Coriam nominant, et quadrigarum inventricem ferunt.“ Es liegen hier mehrere Vorstellungen beisammen, die zulezt Eine Anschauung ausmachen. Creuzer versteht Symb. II. S. 761. unter der Athene Koria die reine, jungfräuliche Göttin, das unversehrte jungfräuliche Licht. Wir glauben jedoch, dafs es dem ganzen Zusammenhang der Begriffe und Anschauungen, aus welchen das Wesen der Athene zu construiren ist, angemessener ist, bei der Athene Koria an den Koros-Helios, den alten Sonnengott, zu denken, welchen die Athene, als Koria, aus den Fluthen des Wassers am Himmel hinaufführt. Das Wasser ist ja das Element der Athene, und zwar gerade in der Beziehung, in welcher nach der alten Natur-Anschauung die Gestirne des Tags und der Nacht aus ihm hervorgehen. Die Athene Koria ist demnach dieselbe, welche in Athen den ältesten Apollon, welcher doch kein anderer seyn kann, als der mit dem Koros-Helios identische Sonnengott, das Daseyn gegeben hat, es ist derselbe Apollon, der mit Poseidon seine heiligen Orte vertauscht. Daher ist die Athene Koria nicht blos von der Koryphe gebohren, die eine Tochter des Okeanos ist, sondern sie selbst heifst auch geradezu Poseidons Tochter. Harpokration führt aus Mnaseas an: *Μνασεας εν πρωτῃ Ευρωπης την Ιππιαν Αθηναν Ποσειδωνος ειναι φησι θυγατερα και Κορυφης της Ωκεανϑ· ἁρμα δε πρωτην κατασκευασασαν δια τϑτο Ιππιαν κεκλησθαι.* Hier haben wir also zugleich die

Athene *Ιππια*, einen Beinamen, welcher der Göttin öfters gegeben wird. Sie ist die Göttin der Sonnenrosse, die Erfinderin des Viergespanns, aus Veranlassung derselben Naturanschauung, die den Poseidon wegen seiner Gemeinschaft mit dem Helios, dem eigentlichen Lenker der Sonnenrosse und des Sonnenwagens, selbst auch zum Pferdegott gemacht hat. So hatte sie denn auch als Athene Hippia neben Poseidon Hippios und den Dioskuren in dem Hippodrom zu Olympia ihren Altar. Paus. V. 15. Es zeigen uns demnach diese Mythen die Athene, den Poseidon und Apollon in derselben Verbindung, in welcher uns diese drei Gottheiten auch schon auf der Insel Rhodos erscheinen. Dafs die Athene Koryphasia, unter welchem Beinamen sie z. B. auf dem Messenischen Vorgebürg Koryphasion einen Tempel hatte, Paus. IV. 36. dieselbe ist mit der Athene Koria, erhellt aus den oben angeführten Stellen des Pausanias und Cicero. Nach Creuzer Symb. II. S. 757. ist die Athene Koryphasia die aus Zeus Scheitel, *εκ Διος κορυφης*, oder Zeus Haupt, *εκ Διος κεφαλης* geborene Athene, indem Jupiter der Natur Leib und Leben nicht etwa blos auf den Höhen thront, sondern als Naturleib zum heiligen Berg selbst wurde, auf dessen Gipfel Sonne und Mond, deren Lichtgeist Athene ist, culminiren. Das Verhältnifs, in welches die Griechische Mythologie die verschiedenen Naturgötter zu Zeus sezt, macht allerdings den Zeus zulezt zum grofsen Naturleib. Nur scheint uns hier bei einer Vorstellung, die sich zunächst blos noch auf die Naturseite der Athene bezieht, und noch keine wesentliche Verschiedenheit der Orientalischen und Griechischen Ansicht erkennen läfst, die eigenthümlich Griechische Vorstellung von Zeus und dem Verhältnifs der Athene zu ihm wohl noch ausgeschlofsen werden zu dürfen. Auch ohne diese Voraussezung ist die Athene Koria ihrer

ganzen Tendenz nach zugleich die Koryphasia, d. h. die aus der Tiefe in die Höhe (oder von Poseidon zu Zeus) Hinaufstrebende. Hauptsächlich aber ist bey der Athene Koryphasia an die religiöse Bedeutsamkeit der Promontorien (ein solches war ja auch das Messenische bei Pylus Paus. IV. 36. und auch die Athene Koria wurde besonders auf der Höhe der Berge verehrt Paus. VIII. 21.) zu denken, die so gerne für einen Cultus gewählt wurden, in welchem Wasser- und Sonnencultus verbunden war. Man vergleiche z. B. die Aphrodite Kolias in Attika, den Apollon-Tempel auf dem Leukadischen Felsen, mehrere mit dem Worte λευκος (dem Prädikat der Lichtgöttin) gebildete Promontorien - Namen, den Felsen Κορακ in der Odyss. XIII. 406. *).

Wasser und Feuer oder Licht sind also die Elemente, aus welchen der Begriff des Wesens der Athene abstrahirt werden mufs. Es hat uns auch bereits das zuletzt Bemerkte auf den Gesichtspunkt hingeführt, aus welchem das Wesen der Athene am treffendsten aufgefafst werden kann. Sie ist zunächst weder Wasser noch Licht, sondern die Einheit beider, die beide Elemente verbindende, innere, lebendige Kraft, vermöge welcher aus dem Element des Wassers das Princip des Lichtes sich entwickelt, die Lichtwesen hervortauchen, und aus der Tiefe zu der Höhe des Himmels emporstreben. Dies ist die Ursache, warum sie von ihrem Vater Poseidon sich hinweg wendet, und sich dem Zeus übergiebt, Ihr eigentlichster Begriff ist

---

*) Auf den Begriff der Koria und Koryphasia bezieht sich auch das Verhältnifs, in welchem die Athene zu den Korybanten und mit diesen auch zu Apollon steht. In ihr hat die siderische Harmonie ihren Grund und ihre Einheit. s. Creuzer Symb. II. S. 767.

der Indische Awatar-Begriff*). Vergl. Ritter Vorh. S. 408. Daher ist ihr Vater jener Indische Poseidon-Vischnu, der in den Helios-Apollon übergeht, daher heifst sie die Tritogeneia, die Tochter dès Triton, der selbst ganz das Symbol der alten Indischen Awatarbildung beibehalten hat, er des Poseidon Sohn, unten Fisch, oben Mann oder Greis, wie der Chaldäische Oannes. Ritter Vorh. S. 68. 69. Daher ist der Attische Autochthon und Schlangenmann Erechtheus oder Erichthonios der Zögling ihres Tempels, der aus ihrer Hand hervorgieng. Der Indische Awatarbegriff konnte, in einem weiteren Sinn genommen, auf verschiedene Weise gewendet werden. Tellurisch und agrarisch scheint er in den Attischen Schlangenfüfslern Erichthonios und Kekrops, und in der Hausschlange, die in Athen das heilige Symbol der Athene war, Herod. VIII. 41. aufgefafst zu seyn. Mit der Erde läfst die Athene auch die Cultur des Landes gleichsam aus der Tiefe an das Licht des Tages hervorgehen. Man s. über diese agrarische Vorstellungen Creuzer Symb. II. S. 724. sq. Wenn Völker, welchen die Anschauung eines gröfseren Wassergebiets ferner lag, oder welche sich mit dem Element des Meers weniger befreunden konnten, an die Stelle des Wassers die Nacht sezten, aus welcher das Licht aufgeht, wie in der Persisch-armenischen Anahid, oder der Aegyptischen Neith geschehen ist, welche die Griechen mit ihrer Athene identificirten, so liegt dabei eigentlich dieselbe Vorstellung zu Grund, wie bei der Athene. Das Licht, mit welchem die Saitische Neith gefeiert wurde, ist dasselbe, das ihr in Attika brannte. Der wesentliche Begriff der Athene ist immer das Licht, wie es aus der Tiefe des

*) Man vergl. auch Lycophrons (Cass. 359.) Thessalische Athene *Βυδεια, Αιθυια, Κορη*, d. h. die Taucher Jungfrau Budeia, Ritter Vorh. S. 432. Cf. Paus. I. 5. 41.

Wassers, oder dem feuchten Dunkel der Nacht hervorgeht. Was aber die Griechische Athene von allen ihr verwandten Wesen bestimmt unterscheidet, ist das geistige Element, welches schon in Hinsicht ihres Naturbegriffs in den ersten Keim ihres Wesens hineingelegt ist. Sie ist nicht das Licht, sondern vielmehr so zu sagen, das Licht im Lichte, die innerste Kraft, der Lichtgeist der Lichtwesen. Können Sonne und Mond die Lichter oder die Augen der Welt genannt werden (wie Aeschylos Sept. ad. Th. 375. den Mond *νυκτος οφθαλμος*, Sophokles Antig. 104. die Sonne *ἀμερας βρεφαρον* nennt.), so ist sie die Sehkraft in ihnen. Giebt es überhaupt ein Mittelglied, in welchem Natur und Geist sich berühren, so ist es das reine, durchsichtige, ätherische Licht, in welchem die Natur gleichsam sich zum Bewufstseyn verklärt und intelligent werden will. Wo könnte sich uns aber dieser Moment der Verklärung des Lichtes zum Geist, der Uebergang vom bewufstlosen Naturleben zum selbstbewufsten geistigen Leben sprechender darstellen, als in dem Lichte des Auges, dem Spiegel des Geistes? Daher ist es gewifs eine von jenen Ideen, in welchen die tiefe Naturphilosophie der alten Symbolik sich besonders ausspricht, wenn sie die Athene die Göttin des Lichtes gerade auch zur Göttin des Augenlichtes machte. Der scharfsehenden Athene weihte Diomedes einen Tempel in Argos, weil sie im Schlachtengewühl vor Troja ihm die Finsternifs von den Augen genommen hatte. Paus II. 24. Der Augengöttin Athene stiftete Lykurgos der Gesezgeber ein Heiligthum, damit sie ihm nach dem Verlust des einen Auges das Licht des andern erhalte. Plut. Lyc. 11. Paus. III. 18. Creuzer führt diese Beispiele Symb. II. S. 643. unter dem Begriff der Athene Hygiea an, zu welcher das erstere wenigstens nicht recht zu passen scheint. Wir glauben, die Göttin des Auges mit

Recht in einem tiefern Sinn nehmen zu dürfen, um so mehr, da auch eines ihrer gewöhnlichsten Prädikate sich auf dieselbe Idee bezieht. *Γλαυκωπις* mag die Athene allerdings auch von der meerblauen Farbe des Wassers benannt seyn, aus welchem sie als Indischer Awatar hervorstieg, aber die eigentliche Anschauung der Griechen war dabei doch das Feuer, das aus ihren Augen hervorblizte. Daher wird das Wort nicht blos durch *πυρωδης* erklärt (wie z. B. von dem Schol. ad Pind. Ol. VI. 45. *το γαρ γλαυκον επι τω πυρωδες εθεσαν πολλοι, και την σεληνην γλαυκωπιν λεγουσι*), sondern hauptsächlich auch von solchen Thieren gesagt, welche sich durch das scharf funkelnde Feuer ihrer Augen auszeichnen. Pindar z. B. gibt dieses Prädikat besonders Schlangen, (vergl. Ol. VI. 75. VIII. 48. Pyth. IV. 443.) Drachen, *δρακοντες*, die ja eben von der Schärfe ihres Blicks, von *δερκω*, *οξυδερκες γαρ το ζωον* Schol. Aristoph. Plut. 732. ihren Namen haben. Dasselbe Wort ist die gewöhnliche Benennung der Nachteule (*γλαυξ*, *γλαυκες*), welche, wenn sie im Dunkel ihre leuchtenden Augen rollt, das Wesen der Göttin recht anschaulich bezeichnet, welcher sie so ganz besonders geweiht ist. Die gleiche Eigenschaft haben mit den Drachen und Eulen die Greifen (*γρυπες*) gemein, daher kommen auch diese als Symbole der Athene vor. Paus. I. 24. Derselbe Begriff liegt endlich auch der Gorgo zu Grund, deren schröckliches Haupt die Athene auf ihrem Brustschild trägt. Il. V. 741. Das Wort *γοργος*, vielleicht auch von *δερκω* abzuleiten, von welchem wegen dieser Beziehung auf das Auge *γοργωπις* ebenso gebildet ist, wie von *γλαυκος*, *γλαυκωπις*, bezeichnet den scharfen, durchdringenden, gleichsam vernichtenden Blick. Aus der Schärfe des Auges blizt der in ihm wohnende Geist hervor. In dem Begriffe der Gorgo ist nun der Begriff der geistigen Kraft durch den Kontrast herausgehoben,

vermöge dessen in demselben Wesen das Lichte und Finstere, das Geistige und Materielle wie im Kampfe mit einander verbunden sind*). Der gerade Gegensaz des geistigen Lebens ist die träge leblose Mafse des Steines, daher hat die Gorgo und ihr Haupt auf der Aegide und dem Helme der Athene die Eigenschaft der Versteinerung**). Man vergleiche auch

---

*) Der Contrast ist es öfters, durch welchen der Mythus seine Darstellung belebt uud sprechender macht. So soll z. B. die innere Erleuchtung des Dichters uud Sängers, und das erhellte geistige Auge durch die Blindheit des äusseren zur Anschauung gebracht werden. Denn dies ist die Bedeutung der Sage von der Blindheit Homers, des Thamyris Il. II. 599. des Teiresias Apoll. III. 6. des Demodokos Odyss. VIII. 63. „welchem die Muse Gutes und Böses gab, denn sie nahm ihm die Augen, und gab ihm süfse Gesänge.“ — Ueber die Athene Gorgo vergl. man nun auch Völker Mythol. des Jap. Geschl. S. 212. sq. Wir geben zu, dafs die Athene auch die Gorgo ist, einseitig aber sind die Combinationen, die die Behauptung zur Folge haben, Athene sey kein Lichtwesen, nicht verschieden von Demeter, die Ceres von Athen (Athene). S. 191.

**) Auch in der Sprache, die ja ebenso philosophisch ist, wie die alte Natursymbolik, drückt sich dieselbe Verbindung der Begriffe Licht, Auge, Geist aus. Das Deutsche Wort Auge ist das Griechische αυγη Glanz, das Persische Tug oder Ug, denn das T ist nur ein Vorlaut, aus dessen Ablösung der Germanische Artikel der, the ward. Mit Ug, Tug hängt dann weiter zusammen das altteutsche Wort Lugen, sehen, wovon lux, γλαυξ, Licht, λυκος, λευκος, lucere, Luceres. Von Κορος dem alten Namen der Sonne heifst der Augenstern Κορη, und da Koros soviel als Horos das Sehen ὁραν. Das Lateinische oculus oder, da ulus nur die gewöhnliche verlängerte Adjectivendung ist, eigentlich ocus ist entweder identisch mit Auge, oder mit der Wurzel ωκ, ωγ, ογ, Ach, Wasser. Die Erscheinung des hellen blinkenden Wassers auf der Oberfläche der Erde ist ja ebenso gut ein Moment, in welchem die Natur gleichsam aus dem Dunkel der Bewufstlosigkeit zur Klarheit des Bewufstseyns hervorbrechen will, wie das Hervortreten des Lichtes. Da-

den Mythus von der Böotischen Athene Jodamia, wie ihn Creuzer Symb. II. S. 715. erklärt.

Da wir nun einmal den Begriff der Athene auf dem Uebergangspunct vom Lichte (wie es sich in dem Brennpuncte des Auges gleichsam in die Einheit des Bewufstseyns concentrirt) in den Geist, vom Materiellen in das Ideale erfafst haben, so können wir daran die übrigen Merkmale, die das Wesen der Athene ausmachen, leicht anreihen. Die Natur des Geistes ist eine rege, nie ruhende, lebendige Thätigkeit. Dies gibt uns die kriegerische, Waffen und Streit liebende Athene, eines der allgemeinsten Merkmale, mit welchem die Göttin sowohl in Libyen als in Griechenland, sowohl in Mythen als in bildlichen Darstellungen, überall und auf die mannigfaltigste Weise erscheint. Man nehme aber die des Streites und Krieges sich freuen-

---

her verbindet die Hebräische Sprache schön uud geistvoll mit dem Worte עין die beiden Begriffe Auge und Quelle. Quellen sind die Augen der Erde. Sollte nicht daraus zu erklären seyn, warum *Κορος* und *Κορη* wie pupus und pupa auch Knabe und Mädchen hedeutet? Es wäre die Bezeichnung des Menschen überhaupt (wie ja auch das bekannte Prädikat *χεροτροφος* auf die Menschen überhaupt geht.), nach dem Theile, der sein eigenthümliches Wesen, das Geistige, am sprechendsten darstellt. Man bedenke, wie von *οψ* (der Wurzel von *οφ-θαλμος*, *οπτω*, *ομμα*) die ältesten Völkernamen gebildet sind, *Μεροπες*, *Πελοπες*, *Κεκροπες*, Buttmann Lexil. S. 67. und vergesse selbst Homers *ἑλικωπες Αχαιοι* nicht, und ebenso wenig das gewöhnliche *ἀνθρωπος*. Der Geist, der sich in dem lebhaften Blicke des Auges ausspricht, ist (neben der Sprache, was ja *οψ* auch heifst) das charakteristische Merkmal in der Anschauung des Menschen. Ops ist dann auch die Erde als der allgemeinste Gegenstand des Gesichts, wie עין הארץ 2. Mos. X. 5. die Oberfläche der Erde bedeutet.

de Göttin nicht blos in dem gewöhnlichen ethischen Sinne der Griechen, in welchem Homer z. B. die furchtbare Tochter des Zeus in den Schlachtengesängen der Ilias auftreten läfst, sondern zunächst und ursprünglich in naturphilosophischer Bedeutung. Das ist dann jene Athene, die in Libyen und Attika mit dem Poseidon zürnet und streitet, damit der in der Tiefe verschlossene Lichtkeim sich entwickeln und aus den Wassern die Schöpfung der Dinge hervorgehen kann, welcher die Libyschen Jungfrauen ein Jahresfest feiern, weil sie in jedem Jahr die Ordnung der Natur wiederherstellt. Das ist die muthige, starke Göttin, die von der obersten Zinne des Himmels herab, im furchtbaren Kampf der Elemente, die Giganten und Titanen bekämpft und niederwirft, damit die kosmische Ordnung gegen die Mächte der chaotischen Finsternifs bewahrt werde. Wie die Amschaspands und Izeds, oder die Fervers, deren ideale Lichtnatur dem Wesen der Athene aufs vollkommenste entspricht, gegen die Ahrimanischen Dews, die Feinde der Natur, stets wachen und kämpfen, so ist auch die Lichtgöttin Athene stets gewappnet und gerüstet zum Kampfe. Der Streit ist es also, wodurch die geistige Kraft ihre Wirksamkeit äussert. Der Streit ist es aber auch, wodurch sie sich in ihrer wahren Wesenheit erhält. Was seiner innersten Natur nach geistig und ideal ist, kann nur durch den Gegensaz gegen die Materie, durch kräftigen Widerstand gegen jede materielle Berührung und Vermischung seine Reinheit bewahren. Darum wendet sie sich entrüstet von ihrem Vater Poseidon hinweg, und streitet mit ihm. Sie will nichts mit ihm zu thun haben, denn ihr wahres Wesen ist der materiellen Natur des Wassers fremd, und heifst sie nach Höherem aufstreben. Der Mythus drückte dies auch so aus, ihr Vater Pallas habe ihr Gewalt anthun wollen. Cic. Nat. D. 23. Mit demselben Unwillen wie-

derstrebt sie demselben Beginnen des Hephästos, Apollod. III. 14. denn auch das Feuer ist nicht ihr Element, und wenn sie auch gleich nach einer andern Sage mit Hephästos den Apollon erzeugt, Cic. N. D. III. 22. so ist es doch nicht der materielle Hephästos, sondern der himmlische, Coelo natus, und es ist keine sinnliche Lust, die sie mit ihm verbindet. Wir sehen, wie die streitende Kriegsgöttin mit der keuschen Jungfrau Eins ist. So war es auch schon in Libyen bei ihrem Jahresfest. Die tapferste Jungfrau wird geschmükt um den See der Göttin herumgeführt, aber falsche oder unkeusche Jungfrauen heifsen die, die an den Wunden sterben. Sie sind der keuschen streitenden Göttin nicht würdig, die die reine Idealität ihres Wesens nie verlieren will, und auch in diesem Sinn die *Νικη* ist. Der Begriff der reinen unversehrten Jungfräulichkeit, der die Athene in die nächste Verbindung mit der Hestia und Artemis sezt, unterscheidet sie wesentlich von allen übrigen weiblichen Naturgottheiten. Es ist derjenige Begriff, durch welchen die die Natur personificirende Natursymbolik den Gegensaz der ideellen und materiellen Natur, des an sich Seyenden und der Erscheinungswelt darstellt, beina-he mit derselben Abstraction, mit welcher in der Persischen Lehre die geschlechtslosen und so so gut als unpersönlichen Fervers gedacht sind. Der Begriff der Passivität, der sonst mit den weiblichen Naturwesen verbunden ist, strebt durch den Begriff einer reinen jungfräulichen Göttin in den Begriff der Activität des männlichen Princips, wie es in dem Hermes als Intelligenz und Naturgeist gedacht ist, hinüber. Soll nun aber die in der jungfräulichen Göttin ausgedrükte Idealität des Begriffs nicht blos ein ruhender, in einem unbeweglichen Einheitspunct beharrender Begriff seyn, wie der der Vesta ist, so kann an die Stelle des männlichen Thuns des zeugenden Hermes, da die

Idealität oder Geistigkeit des Wesens nach der Natur des Geistes durch Thätigkeit sich offenbaren mufs, nichts anders gesezt werden, als eine kriegerische streitende Göttin *), (φιλοσοφος και φιλοπολεμος, wie Platon die Athene Critias p. 150. Ed. Bekk. nennt). Es ist daher ganz natürlich, dafs die mythischen Bilder des Streites und der Feindschaft bei der Griechischen Athene dieselbe Bedeutsamkeit und Wichtigkeit haben, wie in der Persischen Religionsphilosophie. Die Thätigkeit des denkenden Geistes, die sie symbolisch bezeichnen, ist ja ebenso gut ein stetes Differenziren und Trennen, als ein Abstrahiren und Verbinden, ein νεικος, wie eine φιλια, die eine Seite ist in dem Bilde des Streits, die andere in dem der Zeugung aufgefafst. Wie sehr aber diese beiden Begriffe des Streites und der Zeugung wieder mit einander zusammentreffen, sehen wir an der Pallas Athene, welche, wie Creuzer Symb. II. Th. S. 664. treffend gezeigt hat, nicht blos mit den Palladien, sondern auch mit dem Phallus sehr genau zusammenhängt. Es liegt nämlich den Palladien die edlere Lehre des Phallus zu Grund, welche in ihm nicht blos ein Symbol der materiellen Zeugung, sondern der Unveränderlichkeit und bleibenden Beständigkeit des Naturlebens sieht, ungefähr in demselben Sinne, in welchen wir die Schöpfung, wofür die mythische Religion die Zeugung sezt, mit der Erhaltung identisch nehmen können. Daher ist auch der Name der Pallas und der Palladien

---

*) Abstrahiren wir von dem Bilde des Streits und der Jungfräulichkeit, so können wir auch sagen, Athene sey die Substanz oder die substanzielle Kraft der Natur. So hatte sie auch wirklich der Mythus genommen, wenn er von ihr sagte, sie habe des von den Titanen zerrissenen Dionysos-Zagreus noch schlagendes Herz gerettet. Clem. Al. Protrept. p. 30. Ed. Wirceb. Doch übersehe man nicht, dafs sie auch hier in Thätigkeit erscheint.

geradezu von φαλλος, φαλης, palus, Pfahl abzuleiten. Von demselben Worte war die Italische Pales, die Göttin der Fruchtbarkeit der Heerden, benannt, und wie weit überhaupt derselbe Name und Begriff verbreitet war*), beweist uns ferner der Name des Hirtenlandes Palästina, Falastin, der Philister, der Ägyptischen Insel Philä, und des Hirten Philitis. Die Athene ist also als Pallas besonders die das Naturleben seiner innern Kraft nach bewahrende und stets erhaltende Göttin. In dieser Eigenschaft hat die Athene sich namentlich an ihrem heiligen Oelbaum auf der Burg der Athener verherrlicht, welcher von den Persern verbrannt, durch die Kraft der Göttin schon am andern Tag wieder ellenhoch gewachsen ist. Herod. VIII. 55. Man vergl. damit den der Rumia oder Pales geweihten Ruminalischen Feigenbaum in Rom. Tac. Ann. XIII. fin. Ueber die Eigenschaft, wegen welcher sich der Oelbaum besonders zu einem Symbol der Pallas Athene eignete, belehrt uns Theophrast Histor. Plant. V .9. *Εκβλαστανει μαλιστα τα ελαινα, και αργα κειμενα, και εργασμενα πολλακις, εαν ικμαδα λαμβανη και εχη τοπον νοτερον, ὡσπερ ηδη τις τροφευς της θυρας εβλασησε, και ἡ κολεβ πλινθινιβ κωπη τιθεισα εις πηλον.* Der Begriff und das Symbol des Phallus bringt die Pallas Athene in nahe Gemeinschaft mit mehreren andern Gottheiten, sowohl mit dem Hermes, als auch aufs neue mit der Aegyptischen Neith, in deren heiligem Tempelraum zu Sais, wo Osiris begraben war, an einem runden See (cfr. Herod. IV. 180. Paus. II. 37. hängt vielleicht auch palus, i, mit palus, -udis zusammen?) grofse Obeliske mit phallischer Bedeutung

*) Merkwürdig sind auch die Pali oder Palita in Indien, Hirtenvölker, die in der ältesten Zeit in den Westen gewandert seyn sollen, s. Hammer's Abh. über die As. Res. in den W. J. 1818.

aufgerichtet waren. Herod. II. 170. Mit der Indischen Bhavani, aus deren Joni oder Dreiek, dem Symbole der weiblichen Natur, sich der Phallus erhebt, hat sie nicht blos diesen, sondern auch das Dreiek gemein, und auch diese rettet, wie sie, am Ende der Dinge, die Substanz der Welt. Creuzer Symb. II. Th. S. 667. 703. Und wie endlich der Heerd der Hestia, welche ohnedies die Palladien ganz mit der Athene vereinigen, auch eine Zuflucht für Unglückliche ist, so ist auch das Palladium ein rettendes Gnadenbild für unvorsäzliche Missethat, wovon das Athenische Gericht bei dem Palladium zeugt. Creuzer S. 691.*). In dem Tempel der Vesta in Rom war es ja auch, wo endlich das Troische Palladium der Athene seine bleibende Stätte fand.

Doch es ist Zeit, mit der Athene über die Natur hinauszugehen und sie nun auch als das zu nehmen, was sie in lezter Beziehung wirklich ist, als die reine Intelligenz, wofür sie ja schon die Platonische, obgleich freilich den Worten nach nicht ernstlich gemeinte Etymologie im Cratyl. p. 52. anerkennt, wo sie die *Θεονοη* oder *Ηθονοη* seyn soll, d. h. der Geist und die Vernunft in Gott. Welches Wesen konnte auch fähiger seyn, diese Idee in sich aufzunehmen, als dasjenige, das schon in seinem ersten Naturkeime eine ideale, geistige Entwiklung in sich schlofs? Die Griechische Mythologie (denn nur dieser gehört diese Idee wesentlich an,), drükt diese Seite des Wesens der Athene durch das innige Verhältnifs aus, in welches sie die Göttin zu Zeus sezt. Sie ist seine und der Metis Tochter, die Tochter der im Innern und Verborgenen sinnenden Geisteskraft. Aber es ist kei-

---

*) Ist nach Creuzer Symb. II. S. 771. die Athene Alea z. B. Herod. I. 66. die Retterin im Krieg, so ist auch dies eine Mittelidee zwischen der Pallas-Hestia und der Athene.

ne leibliche Geburt, die sie ins Daseyn bringt. Denn so beschreibt sie schon Hesiodus Theog. v. 879. und in Fragm. LXXVII.

Jezt mit den Händen ergriff er (Zeus die vielkundige Metis)
und barg sie im eigenen Bauche,
Fürchtend, sie möchte gebären, was mächtiger sey, denn der Donner.
Drum wars, dafs der Kronide, der hoch obwaltet im Aether,
Jen' unerwartet verschlang. Bald brachte sie Pallas Athene
Dort zur Reife, die dann der Menschen und Ewigen Vater
Selbst aus dem Haupte gebar, am Bord des strömenden Triton.
Metis aber, dem Zeus im Verborgenen unter dem Herzen
Safs sie, Athenes Mutter, Erfinderin defs, was gerecht ist,
Sie die Kundigste weit vor sterblichen Menschen und Göttern.

Wie also Dionysos der Gott der leiblichen Natur aus der Hüfte des Zeus geboren wurde, so gieng Pallas Athene aus dem Haupte, wo sie als Intelligenz ihren Siz hat, hervor. Und mit Einem Mal sprang sie, die starke Tochter des starken Vaters, als stürmende Kriegesgöttin in voller Waffenrüstung hervor. Hes. Theog. 917. Herrlich schildert der Homerische Hymnus auf die Athene XXVII. 4. sq. den gewaltigen Eindruk, den ihre erste Erscheinung machte:

Αυτος εγεινατο μητιετα Ζευς
Σεμνης εκ κεφαλης, πολεμηια τευχε' εχεσαν,
Χρυσεα, παμφανοωντα· σεβας δ' εχε παντας ὁρωντας
Αθανατους· ἡ δε προσθεν Διος αιγιοχοιο
Εσσυμενως ωρεσεν, απ' αθανατοιο καρηνε
Σεισασ' οξυν ακοντα· μεγας δ' ελελιζετ' Ολυμπος
Δεινον υπο βριμη Γλαυκωπιδος· αμφι δε γαια
Σμερδαλεον ιαχησεν· εκινηθη δ' αρα ποντος
Κυμασι πορφυρεοισι κυκωμενος, εσχετο δ' αλμη
Εξαπινης· σησεν δ' Υπεριονος αγλαος υἱος
Ιππες ωκυποδας δηρον χρονον· εισοχε κερη
Εἰλετ' απ' αθανατων ωμων θεοεικελα τευχη
Παλλας Αθηναιη· γηθησε δε μητιετα Ζευς.

Man vergl. auch Pind. Ol. VII. 65.

Αφαισ8 τεχναισιν
Χαλκελατῳ πελεκει πατερος Αθηναια κορυφαν κατ᾽ ακραν
Ανορεσσαισ᾽ αλαλαξεν ὑπερμακει βοᾳ.
Ουρανος δ᾽ εφριξε νιν και Γαια ματηρ.

Das ist nicht blos die Epiphanie des culminirenden Sonnengeistes, s. Creuzer Symb. Th. II. S. 758. es ist das plözliche Hervortreten des Geistes, der Intelligenz, vor welchem die Natur ihre Unterwürfigkeit anerkennen und erbeben mufs, das Hervortreten der Idee, des Gedankens, der ja auch wie ein Geharnischter in das Bewufstseyn des Geistes hervorspringt. Ist Zeus nicht blos Naturgott, sondern der in ethischem Sinn über die Natur erhabene und dem Begriff nach von ihr getrennte höchste Gott, so ist die Athene die Ergänzung und Vollendung seines Begriffs, durch sie wird Zeus erst der wahrhaft intelligente Gott, sie ist der Geist in ihm, seine ewige Weisheit. Daher läfst sie der Mythus nicht blos aus seinem Haupte geboren werden, sondern er sezt sie auch sonst überall in die innigste Verbindung mit Zeus. Sie ist der Liebling seines Herzens Il. VIII. 39. 373. die ihm gewöhnlich zur Seite sizt XXIV. 100. und wie er die furchtbare Aegide führt. Ja, wenn sie zuweilen auch mit dem Beinamen *προνοια* vorkommt, und die Vorsehende heifst, (worüber man Creuzer Symb. II. 790. vergl.) so wird sie geradezu als blofse Eigenschaft genommen, und wem anders könnte sie in höchster Beziehung als Eigenschaft zukommen, als nur dem Zeus? Ist er der Weltregent, so ist sie die Vorsehung.

Es gibt wohl keine passendere Vergleichung, um theils das Wesen der Athene zu erläutern, theils an einem auffallenden Beispiele auf die Uebereinstim-

mung der Ideen der symbolisch-mythischen Naturreligion, wenn sie nach ihrem wahren geistigen Gehalte aufgefafst werden, mit den Ideen der ethischen Religion aufmerksam zu machen, als die Zusammenstellung der Athene in ihrem Verhältnifs zu ihrem Vater Zeus mit der *σοφια*, oder dem *λογος*, welche in den Sprüchwörtern Salomo's, dem Buche Sirach, dem Buche der Weisheit, bei Philo, und auch im N. T. als die höchste Eigenschaft der Gottheit hervorgehoben, und wie ein selbstständiges Wesen beschrieben wird. Wir heben einige der wesentlichsten Ideen heraus. Die Weisheit ist eingesezt von Ewigkeit, von Anfang Prov. Sal. VIII. 23. wie Metis des Zeus erste Genossin ist, Hes. Theog. 879. Sie ist Gottes Wort, und schwebet über der ganzen Erde, sie ist in der Höhe des Himmels und in der Tiefe des Abgrunds, Sirach. XXIV. 4. Das ist die Athene, die aus der Tiefe des Wassers zur Höhe des Himmels emporstrebt. Sie wohnet in Jakob, und Israel ist ihr Erbe, sie hat zu Zion eine gewisse Stätte und regieret in Jerusalem, der heiligen Stadt bei dem Volke Gottes, Sir. XXIV. 13. Das ist die Athene *Πολιας*, *Πολιεχος*, die grofse Burggöttin zu Athen und anderwärts. Die Weisheit ist die Beisizerin auf dem Throne Gottes, Buch der Weish. IX. 4. sq. wie die Athene Zeus zur Seite sizt. Sie errettet aus aller Mühe die, die sich an sie halten, X. 9. wie die Athene Alea, und die Pallas der Palladien. Sie ist die Allkünstlerin, VIII. 21. wie die Athene Ergane. Es ist in der Weisheit ein Geist, verständig, heilig, eingeboren, vieltheilig, fein, beweglich, klar, unbeflekt, hell, scharf, menschenfreundlich, allumschauend, allmächtig, sie ist das allerbehendeste, fährt und geht durch alles, so gar lauter ist sie. Der Athem der Kraft Gottes ist sie, der lautere Ausflufs der Majestät des Allherrschers, des ewigen Lichtes Abglanz, der ungetrübte Spiegel der Wirksamkeit

Gottes, und das Bild seiner Güte, sie ist allein und vermag alles, in sich bleibend, macht sie alles neu, VII. 21. sq. Das ist der Licht- und Feuergeist der Athene, die substanzielle Kraft der Natur. Und was ist endlich die bekannte Unterscheidung, welche bei Philo, den platonisirenden Kirchenvätern, und in der Lehre der christlichen Trinität so grofse Wichtigkeit hatte, die des doppelten Logos, des λογος ενδιαθετος und λογος προφορικος anders, als die von Zeus zuerst verschlungene und dann wieder als Athene aus ihm hervorgegangene vielkundige Metis?

Zwischen die Athene als höchste Intelligenz des Zeus, und als blofse Naturgöttin fallen noch einige im engern Sinn ethische Eigenschaften, die wir hier nur so kurz als möglich bemerken wollen. Da sie die Intelligenz überhaupt, die höchste göttliche Weisheit ist, so ist sie auch die Urheberin und Mitwirkerin alles dessen, was im Leben der Menschen nicht ohne einen höheren Grad von Einsicht und Klugheit, von Geschicklichkeit und Energie vollbracht werden kann. Daher steht sie namentlich auch als vertraute Freundin und kräftige Helferin allen Helden zur Seite, die mit Muth und Thatkraft auch Besonnenheit und Klugheit verbinden, z. B. dem Perseus, Herakles, (Il. VIII. 362.) Odysseus, Diomedes. Und wie stellt sie nicht der Sänger der Odyssee als die Seele der Handlung dar, als den sinnenden Verstand, der die Plane entwirft, durch welche das Ganze seiner allmäligen Entwiklung entgegengeführt wird? Keine Gottheit vereinigte auch so viele Eigenschaften in sich, wie sie, um Städten und Staaten vorzustehen, und auf der Höhe der Burg, wo ihr wahrer Siz ist, sie in sicherer Obhut zu beschirmen. Daher finden wir sie an sehr vielen Orten als Stadt- und Burggöttin (auch in Lacedämon hiefs sie πολιουχος oder χαλκιοικος Paus. III. 17.), keines Sizes aber freut sie sich mehr, als der mit so vielem Recht

nach ihr benannten Stadt. Ihr kriegerischer Muth treibt sie zwar in das Schlachtengewühl der Völker, aber ihr sinniger Geist zieht sie auch wieder zu den Künsten des Friedens, zu den Beschäftigungen des häuslichen, und insbesondere, wie es ihrer Natur geziemt, des weiblichen Lebens. Wenn sie in Panzer und Helm sich hüllt, und die Lanze ergreift, so läfst sie das feine Gewand hingleiten, das sie im Gemache des Vaters mit künstlicher Hand sich bereitet. Il. V. 733. VIII. 384. Vergl. Il. VI. 300. XIV. 178. Odyss. XIII. 288. Hes. Op. et D. 63. 563. Ihr Peplos selbst stellte diese beide Eigenschaften, die kriegerische und weibliche vereinigt dar. Denn Schlachten und Kämpfe waren sein kunstreicher Inhalt. cfr. Plat. Euthyphr. p. 360. Eurip. Hecub. 460. Iphig. Taur. 213. Als Göttin der Künste und weiblichen Arbeiten heifst sie *Εργανη* wie z. B. Paus. IX. 26. Plut. Symp. III. 6. Endlich ist sie auch Heilgöttin, Hygica, als Lichtgöttin und Erhalterin der Naturkräfte. Paus. I. 23. Plut. Pericl. 13.

Der Lateinische Name Minerva oder Menerva ist wohl am natürlichsten von *μενος*, *μενω*, mens abzuleiten. Die geistige Kraft ist auch die eigentlich substanzielle und beharrende. Hammer bemerkt Heid. Jahrb. 1823. Febr. der Name Minari (Leben) im Dessatir sey wahrscheinlich der Minerva's, welche in jeder Hinsicht dem Himmel (Mino) verwandt sey. Die geistige Kraft wäre dann zugleich als die ätherische Lebenskraft zu denken. Die Römische Minerva stimmt so viel wir wissen, ganz mit der Griechischen Athene überein. Bemerkenswerth ist, dafs in dem Etruscisch-römischen Dienst der drey auf dem Römischen Capitolium verehrten Gottheiten Jupiter, Minerva, Juno, die Minerva zur Rechten des Jupiters ihren Siz hatte.

XI. Apollon-Phöbus.

Die gewöhnliche Genealogie läfst ihn mit seiner Schwester Artemis von Zeus mit der Leto erzeugt

werden. Hes. Theog. 911. Was Herod. II. 155. 156. über die Leto bemerkt, und seine und anderer Griechischer Schriftsteller entschiedene Behauptung, Apollon sey der Aegyptische Horos, scheint die Annahme sehr zu empfehlen, der Griechische Apollon sey ein Aegyptischer Gott. Er kann aber nach unserer Ansicht nur insofern derselbe mit dem Aegyptischen Horos seyn, sofern beide einem gemeinschaftlichen ältern Cultus angehören, dessen Verzweigungen sich ebenso nach Norden wie nach Süden verbreitet haben. Wir haben schon früher einigemal Gelegenheit gehabt, auf den Zusammenhang des Griechischen Apollon mit dem alten Buddha-Koros-Helios aufmerksam zu machen. Es ist jener Apollon, welchem in der nach ihm benannten Stadt Apollonia die Heerden des Helios heilig sind. Her. IX. 93. der von der Athene Koria das Daseyn hat, der in Kyrene, der Landschaft der Koros, besonders verehrt wurde, und selbst in den Namen der von Apollon geliebten Nymphen Kyrene, Koronis und des ihm geweihten Raben, κοραξ, spielt der Mythus mit demselben Koros-Namen immer wieder auf seine Weise. Nicht minder beachtenswerth ist das Verhältnifs, in welchem er gerade zu denjenigen Gottheiten steht, welche wir bisher am meisten in Beziehung auf den Buddhaismus gefunden haben. Jener merkwürdige Aristäos, den wir schon kennen, wird von ihm sogar mit der Nymphe Kyrene in Libyen erzeugt, und heifst sowohl Zeus als Apollon. Pind. Pyth. IX. 111. Von Hermes empfängt er die Leier, mit Poseidon vertauscht er die Orte, mit der Athene ist er in Athen sehr eng verbnnden, mit dem Herakles hat er die Heerden gemein, die er in Thessalien weidet, wo auch sonst Spuren desselben Cultus anzutreffen sind. Da dieser Buddhaistische Cultus, mit welchem so viele Griechische Gottheiten in näherem oder entfernterem Zusammenhang stehen, und welchem

auch Apollon schon nach den angegebenen Merkmalen nicht fremd seyn kann, hauptsächlich in den Pontisch-nordischen Ländern seinen Siz hatte, so mufs vor allem der Hyperboreische Apollon, von welchem die Griechen reden, unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Nach Herod. IV. 59. verehrten die Scythen den Apollon unter dem Namen *Οἰτόσυρος*, vielleicht soviel als der Gott Syr, oder Sur, der Sonnengott. IV. 33. — 35. erzählt er nach Delischen Sagen, wie Fruchtopfer in Waizenstroh eingebunden von den Hyperboreern zuerst zu den Scythen, dann von Volk zu Volk bis gegen Abend an das adriatische Meer, hierauf in südlicher Richtung zu den Dodonäern und von diesen aus über den Malischen Busen von Stadt zu Stadt bis nach Delos gelangten. Zwei Hyperboreische Jungfrauen, Hyperoche und Laodike haben sie gebracht. Aber noch vor diesen seyen zwei andere Hyperboreische Jungfrauen Arge und Upis und zwar in Gesellschaft der Götter selbst gekommen. Damit stimmt in der Hauptsache Pausanias I. 31. überein. Die alten Hymnen, die in Delos gefungen werden, foll Olen gedichtet haben, der nach der gewöhnlichen Sage aus Lycien kam, Herod. IV. 35. Paus. I. 19. V. 7. aber auch ein Hyperboreer genannt wird, X. 5. der älteste Hymnendichter, von welchem die Griechen wissen, noch älter als Pamphos und Orpheus. Auch Pindar nennt die Hyperboreer das heilige Volk Apollons, Pyth. X. 49. sq. Ol. III. 29. coll. Schol. VIII. 62. Cfr. Diod. II. 47. Cicero Nat. D. III. 23. Verbinden wir diese übereinstimmende Zeugnisse mit der allgemeinen Ansicht, die sich über die Wichtigkeit der Pontisch-nordischen Länder in der ältesten Religions-Geschichte, und den durch sie vermittelten Zusammenhang zwischen dem Occident und Griechenland insbesondere mit dem östlichen Asien aus allem Bisherigen ergeben mufs, so können wir wohl kein Beden-

ken tragen, den aus dem Hyperboreer-Land gekommenen Apollon nicht blos in einem rein - mythischen Sinne, wie gewöhnlich geschehen ist*), sondern historisch zu nehmen. Um jedoch einen bestimmteren Begriff von diesem Apollon zu erhalten, müssen wir wieder auf den Aristeas oder Aristäos zurükkommen, welcher sowohl in Lybien, wie so eben bemerkt worden ist, als auch im Hyperboreer-Lande in einem ganz besondern Verhältnisse zu Apollon erscheint. Er tritt nämlich nicht blos als ein Wiedergeborner an verschiedenen Orten auf, sondern wird auch ausdrüklich als ein Diener Apollon beschrieben, auf dessen Antrieb er zu den Issedonen gieng, worauf er von diesen zurükgekehrt, in Prokonnesus wunderbarer Weise verschwand. In Metapont gebot er dem Apollon einen Altar und dem Aristeas daneben ein Standbild zu errichten, denn der Gott sey im Lande der Italioten erschienen, und er, der jezige Aristeas, ihm damals als ein Rabe gefolgt. Herod. IV. 13 — 15. Ueber den Raben, κοραξ, des Apollons Symbol vergl. man den Scholiasten ad Pind. Pyth. III. 48. Wer sollte nun dieser Apollon seyn, dessen Verehrer und Begleiter Aristeas ist, wenn nicht eben Buddha selbst? Mit

---

*) So z. B. Hug Unters. über den Mythus S. 60. nach dessen Ansicht die Hyperboreer blos des Gottes wegen erdichtet sind, um eine Wirkung desselben als Handlung zu vergegenwärtigen. Diese ist der Besuch im höchsten Norden, welchen er unternimmt, wenn er die Sonne in die höchste Abtheilung seiner Bahn hinaufführt, wo sie am nördlichsten leuchtet. Dieser leztern Bemerkung kann übrigens auch bei unserer Ansicht von den Hyperboreern die historische Wahrheit gelassen werden, die sie wirklich zu haben scheint, nach der Sage, dafs Apollon zuweilen von Delphi abwesend sey, Pind. Pyth. IV. init. dafs er die 6 Winter-Monathe in Patara, die 6 Sommer Monathe in Delos zubringe. Virg. Aen. IV. 143. ibique. Serv. Auch nach Herodot ist der Gott nur zuweilen in Patara anwesend, επεαν γενηται I. 182.

diesem Hyperboreischen Buddhistischen Apollon stimmt auch die Beschaffenheit der Opfer gut zusammen, die nach Delos gebracht wurden. Es waren unblutige Früchteopfer, wie sie der sanfte friedlich fromme Sinn des Buddhaismus ursprünglich gebot, dieselben, die sowohl auch noch später bei dem Altar der Frommen in Delos dargebracht wurden, als auch in Delphi, Patara und in Athen in der ältesten Zeit stattfanden *). Die natürlichste Folgerung, die wir aus den obigen Nachrichten über den Hyperboreischen Apollon ziehen können, ist diese, dafs Delos einer der ältesten und wichtigsten Size dieses nach Griechenland verpflanzten Religionscultus gewesen seyn mufs. Aber auch die Athener machten gleiche Ansprüche auf diesen ältesten Apollon. In Prasia hatte er einen Tempel, in welchen ebenfalls, wie man sagte, die Erstlinge der Hyperboreer geschikt wurden, und von hier aus kamen sie sodann nach Delos. Paus. I. 31. Es darf uns auch keineswegs der Hyperboreische Gott selbst in der Stadt der Athener befremden. Haben doch die Athener sogar noch zur Zeit des Perserkriegs, als die Noth an das Uralte zurükzudenken gebot, ihre Verschwägerung mit Boreas anerkannt. Herod. VIII. 189. Er hatte einst die Orcithyia, die Tochter des Erechtheus geraubt, war aber derselbe, dessen Söhne einst auf dem Pontus-Gewässer vor der Zeit der Argonauten bis Naxos herrschten, dessen Töchter die drey Delischen Jungfrauen hiefsen, dessen heiliges Wasser der grofse Strom Borysthenes war, (von Boreas und Don, Tanais), von dessen Tochter Targitaos der Stammvater des

---

*) Man vergl. hierüber K. O. Müller Gesch. der Dorier 1824. I. Bd. S. 324. Opfer von derselben Art sind die goldenen Aehren (χρυσεν θερος genannt), die der Gott von seinen Verehrern für den Zehenten der wirklichen Erndte erhielt. S. Müller a. a. O. S. 264. und 271.

Scythenvolks geboren wurde, es ist jener altnordische Boreas, der früher vielleicht selbst ein Awatar war, dessen Lagerstätte der Kaukasus genannt wurde, d. h. der Königssiz (Asan) des Boreas, oder Koros - Buddha, das heilige Asaland, Asia, von welchem ja auch Athene, die Asengöttin selbst den Namen hätte. Man vergl. Ritter Vorh. S. 173. — 176. und S. 463 — 465. Es kündigt sich auch überdies der Apollon der Athener selbst durch seinen Beinamen *πατρῳος* und durch seine Verbindung mit der Athene als einen der ältesten Griechischen Götter an, wie überhaupt der Name und Cultus des Apollon in Griechenland in die älteste Sagengeschichte vielfach hineingreift. Als Danaos nach Argos gekommen war, stiftete er dem Apollon *Λυκιος*, dem Wolfsgott, einen Tempel, weil er dem günstigen Symbol des Wolfes, den ihm Apollon gesendet hatte, den Besiz des Landes zu verdanken hatte. Paus. II. 19. Plut. Pyrrh. 32. Der Ismenische Apollon zu Thebä in Böotien scheint mit Kadmus dahin gekommen zu seyn, wie die Kadmeischen Buchstaben beweisen können, die in dem Tempel desselben zu sehen waren. Herod. V. 59. Der Apollon von Amyklä, der schlechthin der Amykläer hiefs, Paus. III. 18. gibt sich schon durch diesen Beinamen als einen Hauptgott der alten Achaier, deren Hauptsiz vor der Dorischen Einwanderung Amyklä war, und als den Genossen der alten Amykläischen Dioskuren zu erkennen. Aber auch ausserhalb Griechenland wurde Apollon gerade in denjenigen Ländern besonders verehrt, die mit der ältesten Religion der Griechen am nächsten zusammenhängen. Im Troischen Lande war es, wo er schon nach der Ilias I. 37. 451. Chrysa mit silbernem Bogen umwandelt, sammt der heiligen Killa, und Tenedos mächtig beherrschet. In Troia selbst hatte er auf der Burg mit seiner Mutter Leto, und seiner Schwester Artemis ein Heiligthum. Il. V. 445. sq. und mit welcher

Vorliebe er an der ihm heiligen Stadt hieng, bezeugt die Stelle Il. XXI. 441. sq. Auch im Thracischen Ismaros hatte er einen Tempel. Od. IX. 198. Schon ehe demnach die Griechen in die kleinasiatischen Küstenländer einwanderten, wurde er hier an sehr vielen Orten verehrt. Nirgends aber war er mehr einheimisch, als in Lycien. Lykos einer der Telchinen, von welchen Apollon in Lindos der Telchinische hiefs, soll in Lykien am Flusse Xanthos den Tempel des Lykischen Apollon erbaut haben. Diod. V. 55. 56. Noch verdient hier bemerkt zu werden, dafs Apollon auf gleiche Weise der Nationalgott des Jonischen und Dorischen Stammes war. Als Jonischen Gott schildert ihn schon der Homerische Hymnus, wenn er von Delos sagt v. 147. dafs dort sich die Jonier in langen Gewanden mit ihren Kindern und Weibern versammeln, um den Gott mit Kampfspiel, Tanz und Gesang zu ehren. Cfr. Thuc. III. 104. In dem Tempel des Gottes in Delos war auch der Schaz des Athenisch-Jonischen Bundes niedergelegt, und dort wurden die Versammlungen gehalten Thuc. I. 96. Ebendahin pflegten die Athener jährlich ein Opfer (*θεωρια*) auf dem Schiffe zu senden, auf welchem Theseus die dem Minotauros auf Kreta als Opfer geweihten zweimal sieben Kinder gerettet hatte. Plat. Phaedon. init. Den Doriern dagegen war Apollon *Αρχαγετας*, vermöge des Orakels, durch welches er wie Pindar Pyth. V. 93. sagt: *Λακεδαιμονι εν Αργει τε και ζαθεᾳ Πυλῳ ενασσεν αλκαντας Ηρακλεος εκγονους Αλκιμιδ τε**). Und wie schon damals bei der Einwanderung in den Peloponnesus, so waren die Dorier auch später dem Delphi-

---

*) Wahrscheinlich war es eben dieser Apollon *αρχηγετης*, welcher unter dem Namen des Triopischen in der Dorischen Hexapolis der Vorsteher des Dorischen Städtebundes wurde, wie es Poseidon des Jonischen war. Herod. I. 144.

schen Apollon mit besonderer Anhänglichkeit ergeben. Darauf mag sich die übrigens noch einer weitern Begründung bedürfende Behauptung Grubers in der Haller Encyklop. s. d. Art. Apollon beziehen, dafs das Delphische Orakel als Dorisches Institut dem Delischen Heiligthum des Apollon als einem Jonischen Institut entgegengestanden sey.

Diese historische Bemerkungen können wenigstens dazu dienen, uns den realen Begriff an die Hand zu geben, von welchem wir bei der Entwiklung des Wesens des Griechischen Apollon ausgehen müssen. Ist Apollon ursprünglich der Hyperboreische Gott, jener Buddha - Koros, der da und dort in den Helios übergegangen ist, so mufs er auch ursprünglich der Gott der Sonne gewesen seyn. Es fragt sich daher hier eigentlich blos, wieweit auch die Griechen von dieser Identität Apollons mit der Sonne wufsten, und sie anerkannten. Späteren Griechen war dies eine ausgemachte Sache, wie wir aus Plutarch sehen, welcher z. B. De Ei apud Delph. c. 4. sagt: *ἡλιῳ Απολλωνα τον αυτον, ὡς επος ειπειν, παντας Ελληνας νομιζειν.* Man vergl. De Pyth. orac. 12. Def. orac. 7. Sympos. quaest. 10. Paus. VII. 23. Cic. Nat. II. 27. Bei früheren Schriftstellern finden wir hierüber blos unbestimmtere Andeutungen, unter welchen vielleicht die Platonische im Cratyl. p. 49. Ed. Bekk. die wichtigste ist. Apollons Name wird daselbst neben andern Etymologien von *πολησις* abgeleitet, und auf sein Mitgehen bezogen, theils um den Himmel, welches man die Pole heifse (*περι τον ερανον, ὃς δη πολες καλεσι*), theils in der Zusammenstimmung beim Gesang, welche man Harmonie nenne, wie denn auch die, welche sich auf Tonkunst und Sternkunde legen, behaupten, dafs dies alles zusammen in einer gewissen Harmonie gehe. Der musikalische Gott hat also hier zugleich

auch siderisch-solarische Bedeutung*). Was uns aber nicht gerade in ausdrüklichen Zeugnissen gesagt wird, geht deswegen nicht minder deutlich aus Symbolen und Mythen hervor. Unter den leztern ist hier hauptsächlich der von Hyakinthos anzuführen. Apollon hatte den schönen von ihm geliebten Jüngling mit der Wurfscheibe wider seinen Willen getödtet. Eurip. Hel. 1469. Apollod. III. 10. Es war der Amykläische Apollon und zu Amyklä unter der Bildsäule des Gottes war das Grabmal des Hyakinthos. Paus. III. 2. 19. Die Deutung dieses Mythus mufs davon ausgehen, dafs Hyakinthos nur das Gegenbild des Apollon selbst ist, wie es die Gewohnheit des Mythus ist, aus verschiedenen Beziehungen desselben Wesens verschiedene Personen zu machen. So tritt z. B. in den Mythen der Athene der Göttin ihr Gegenbild bald in einer Schwester Jodamia Paus. IX. 34. bald in einer andern Schwester Pallas Apollod. III. 12. gegenüber. Sezen wir nun voraus, dafs Apollon die Sonne ist, so stimmt damit alles leicht zusammen. Hyakinthos, der von dem der Sonnenscheibe gleichenden Diskos getroffen wird, ist die hinabsinkende, ersterbende Sonne. Er hat seinen Namen von der Trauer- und Todesblume Paus. I. 35. (Hyakinthos von ὑω, ὑδωρ ist die Blume der kalten feuchten Tiefe). Daher sollte auch der Zephyros, der Nordwind wie auch bei Homer, welcher die Sonne immer tiefer hinabdrükt, die Ursache seines Todes gewesen seyn. Paus. III. 19. Am wenigsten aber läfst uns

---

*) Es gehört hieher auch das von Müller S. 289. angeführte Fragment aus Euripides Phaëthon, worin die Mutter des Unglücklichen gegen dessen Vater Helios klagt: „Mit Recht nennt dich Apollon (Verderber), wer die geheimen Namen der Götter kennt.“ Siderische Bedeutung hat wohl auch die dem Apollon heilige Zahl Sieben. S. Müller S. 242. 249. 329.

über die Bedeutung des Mythus das Hyakinthienfest, das zum Andenken an diesen Hyakinthos in Lakonien gefeiert wurde Herod. IX. 7. im Zweifel, da es gerade mit der Sommersonnenwende zusammenfiel. s. Gruber a. a. O. Vielleicht hatte auch das Karneische Fest, das den Apollon Karneios in Sparta, Thera, Kyrene und dem Böotischen Thebä, von wo aus es durch die vertriebenen Kadmeischen Aegiden verbreitet worden seyn soll, gefeiert wurde, s. Bökh ad Pind. Pyth. V. eine ähnliche Beziehung auf die Sonne. Es wurde wenigstens auch um die Mitte des Sommers begangen, zur Zeit der Olympien, Herod. VII. 206. wie diese Pind. Ol. III. 20. wenn der Mond mit seiner vollen Scheibe leuchtete Eurip. Alc. 463. und woher läfst sich wohl der Name des Apollon *Καρνειος* leichter ableiten, als von Koros, wofür wie statt Sur, Sar, auch Kar gesagt werden konnte, wie die Namen, Karien, Ikaros, Akarnanien (woher auch Karnos der Stifter der Karneen nach der Sage, welche Pausanias III. 11. angibt, gekommen seyn soll,), zu beweisen scheinen. Was die symbolischen Attribute des Gottes betrifft, so sind gerade die gewöhnlichsten am meisten für die Beziehung auf die Sonne, Leier, Pfeil und Bogen. Dafs die Leier, die Apollon von Hermes erhalten haben soll, Hom. H. in Merc. 490. sq. oder die Harmonie, deren Symbol sie ist, siderische Bedeutung hat, ligt schon in der angeführten Platonischen Stelle, und wird später noch deutlicher werden. Der Bogen und die Pfeile, die der Gott beständig führt, und mit dem Indischen Vischnu gemein hat, der die nie fehlenden von selbst zu ihrem Gebieter zurükkehrenden Pfeile von dem Bogen Saran schiefst, sind ein symbolisch-mythisches Bild von der durchdringenden Kraft der Strahlen, wie auch Dichter die Strahlen der Gestirne mit Geschossen vergleichen, z. B. Eurip. Hippol. 532. (*ατε γαρ πυρος, ατ' ασρων ὑπερτερον βελος, οἱον το*

τας Αφροδιτας). Bedeutsam ist in dieser Hinsicht besonders, dafs Homer gerade da, wo Apollon die Pest den Achaiern sendet, ihn seine Pfeile mit dem silbernen Bogen abspannen läfst. Il. I. init. Was die Pfeile als eine mythische Handlung des Gottes ausdrüken, stellen die goldenen Loken, die ihm nach der gewöhnlichsten Vorstellung um die Schultern wallen, (χρυσοχομας Pind. Ol. VI. 69. VII. 58.) in einem mehr ruhenden Attribut dar. Das Haupthaar ist ein allgemeines Symbol der Sonnengötter*). Wirkt die Sonne mit der vollen Kraft ihrer Strahlen, so läfst der Sonnengott sein Haar wachsen, wird die Wirkung des Lichtes schwächer, so ist er geschoren, womit auch die Sitte zusammenhängt, sich im Zustande der Trauer und des geschwächten Daseyns das Haupt zu scheeren. Herod. I. 82. Als Osiris die Wanderung um die Welt antrat, liefs er sich die Haare wachsen, Diod. I. 18. als er todt ist, schneidet sich die Isis eine Loke ab. Plut. Is. et Os. c. 14. Cfr. Herod. IV. 34. Den auffallendsten Beweis für diese Bedeutung des Symbols sehen wir an dem Hebräischen Simson, in welchem doch gewifs niemand, wie auch sein Name schon sagt, (von שמש) ein Abbild des Phönizischen Sonnengottes, des Sem-Herakles verkennen kann. So lange kein Scheermesser auf sein Haupt kommt, ist er unüberwindlich stark, als aber die sieben Loken des Hauptes abgeschoren sind, da war auch die Kraft des Herrn von ihm gewichen, das Licht seiner Augen erlosch, und er mufste, zwischen zwei Säulen gestellt, vor seinen Feinden spielen. Jud. XVI. Diese Wendung hat hier die Sage den Säulen des Herakles und der Leier Apollons gegeben. So heifst nun auch schon bei Ho-

---

*) Sogar den Morgenstern nennt Callim. H. in Del. v. 302. αλος εθειραις, τετ' εστι sagt der Schol. λαμπρος τοις αχτισι.

mer Il. XX. 39. Apollon der Unbeschorene, eine bildliche Benennung, die dasselbe bedeutet, was sein gewöhnlicher Name *Φοιβος* der Glänzende sagt. Der doppelte Zustand, in welchem sonst die Sonnengötter erscheinen, wird bei Apollon nicht unterschieden, oder wenn man etwa seine Dienstbarkeit bei Admetos so nehmen will, wenigstens nicht deutlich. Auch als Hyakinthos nimmt er nicht unmittelbar an den irdischen Leiden Theil. Er ist immer der strahlende in der vollen Schönheit der Jugend blühende Gott. Der reale Begriff der Sonne ist es endlich auch allein, unter dessen Voraussezung mehrere der gewöhnlichen ethischen Prädikate Apollons, namentlich, dafs er Gott der Arzneikunde, der Heerden und des Städtebau's ist, sowohl unter sich, als mit den bereits bemerkten Eigenschaften in eine Einheit verknüpft werden können. Das Prädikat des Arztes hat Apollon, wie es scheint, zuerst bei Pindar, Pyth. IV. 480. (*Εσσι δ' ιατηρ επικαιρότατος, Παιαν δε σοι τιμᾳ φαος*). Cfr. Pyth. V. 85. (*ὁ και βαρειαν νοσων ακεσματ' ανδρεσσι και γυναιξι πεμει*). Aeschylos Eum. 62. nennt ihn Arzt-Prophet, (*ιατρομαντις*). Sophokles Oed. Tyr. 149. 162. Aristophanes Plut. 8. schreiben ihm Vertreibung der Krankheiten zu. Bei der Pest wandten sich die Athener an den Delphischen Gott, und thaten dem Apollon *αλεξικακος* dem Abwehrer des Uebels Gelübde Thuc. II. 47. cfr. Paus. I. 3. Libr. IX. 41. heifst er wegen Befreiung von der Pest *επικαριος*. cfr. Liv. IV. 25. Seine ärztliche Eigenschaft erhellt übrigens und zwar als eine alt-mythische besonders auch daraus, dafs er der Vater des Asklepios ist, welchen er mit der Nymphe Koronis erzeugte, Pind. Pyth. III. Den Asklepios können wir hier nicht weiter verfolgen, man vergl. über ihn Creuzer Symb. Th. II. S. 591. Wir bemerken blos, dafs er, wie er als Phönizischer Esmun unter die Kabiren gerechnet wurde, auch in Griechen-

land ganz nach der Ansicht aufzufassen ist, die wir oben über die kabirischen Gottheiten aufgestellt haben. Er hat dieselben Natur-Eigenschaften, die bei den Kabiren überhaupt die vorherrschenden sind, und wie diese in Griechenland in ein untergeordnetes Verhältnifs zu den eigentlich Hellenischen Gottheiten treten mufsten, so wurde er ganz auf dieselbe Weise, wie Pan der Sohn des Hermes wurde, der Sohn des Apollon. Die Schlange, die in mehrfacher Beziehung sein Symbol ist, vermittelt ihn besonders auch mit Hermes. Was aber sowohl den Apollon als den Asklepios neben ihren übrigen Eigenschaften zugleich zu Heilgöttern macht, ist der Einfluis der ätherisch-solarischen und der tellurischen Wärme auf Leben und Gesundheit, worauf z. B. auch Aeschylus Suppl. 216. anzuspielen scheint, wenn er *αυγας Ηλιε σωτηριες, ἁγνον τ' Απολλω* zusammenstellt. cfr. Paus. VII. 23. Da aber die Einwirkung der Sonne auf die Luft ebenso gut schädlich als heilsam seyn kann, so erklärt sich hieraus von selbst, warum Apollon der Heilgott auch der Pestgot seyn kann. In der Stelle, in welcher Homer ihn als Pestgott schildert, heifst er zugleich *Σμινθευς**), nach der gewöhnlichen Erklärung der Mäusegott, vielleicht weil die Maus (s. Th. I. S. 62.) Symbol der Pestkrankheit war. Als Heerdengott kennt den Apollon schon Homer Il. II. 766. XXI. 441. Cfr. Hom. H. in Merc. 556. Callim. H. in Apoll. v. 47. Paus. VII. 20. Man hat ihn in dieser Eigenschaft als

---

*) Man vergl. mit unserer Deutung des Mythus Herod. II. 141. Th. I. S. 62. folgende Stelle aus Clemens Alex. Cohort. ad gent. p. 64. „*Πολεμων τες αμφι την Τρωαδα κατοικεντας ίσορει, τες επιχωριες μυς, ές σμινθες καλεσι, θρησκευειν, ὁτι τας νευρας των πολεμιων διετρωγον των τοξων· και σμινθιον Απολλωνα απο των μυων εκεινων επεφημισαν.*“

νομος mit dem Indischen Krischna verglichen, der als Hirte auf Erden unter seinen geliebten Kuhhirtinen Gopias (Go Kuh) lebte und die Flöte spielte, wie auch den Apollon Eurip. Alc. 590. flötend des Admetos Heerde weiden läfst. Höchst wahrscheinlich ist er in demselben Sinn Heerdengott, in welchem mehreren Gottheiten namentlich dem Helios Heerden zugeschrieben werden. Vielleicht ligt darin, dafs er bei Admetos gerade Rosse, (d. h. *αδμητοι*, heilige s. Schwenk. Etym. myth. And. S. 203.) weidet, eine noch nähere Anspielung auf den Sonnengott. Als Gott des Städtebaus hilft er schon bei Homer, Il. VII. 452. XXI. 440. um Lohn dienend, Trojas Mauern erbauen. Auch bei der Erbauung der Stadtmauern von Megara war er Mitarbeiter. Dem Steine, auf welchen er seine Leier niederlegte, wurden die harmonischen Töne derselben mitgetheilt. Paus. I. 42. Man vergl. was bereits Th. I. S. 194. sq. über diesen Nachklang der siderischen Harmonie bemerkt worden ist. Dafs hierin wie in einigen andern Götter-Attributen auch historische Andeutungen über die älteste Verbreitung der Cultur enthalten seyn mögen, wird noch an einem andern Orte bemerkt werden. Hier beziehen wir alle diese Eigenschaften, wie in jedem Fall geschehen mufs, zunächst blos auf die Idee des Sonnengottes. Dasjenige Prädikat aber, das uns am unmittelbarsten den alten Sonnengott auszusprechen scheint, ist wohl das wenig beachtete *Σαυροκτονος*. Er soll diesen Beinamen, wie man auch *Σμινθευς* deutete, Strabo XIII. p. 604. wegen der Errettung von Eidechsen bekommen haben Plin. Hist. N. XXXIV. 8. Hammer bemerkt Wien. Jahrb. XVII. p. 31. „Die Eidechse werde von den Persern Sonnenanbeterin genannt, wie die Sonnenwendblume und der blaue Lotos, weil sich dieselben immer gegen die Sonne wenden. Wenn daher die Griechen den Phoibos Sauroktonos den Eidechsen-

tödter nannten, so sey darunter vielleicht die Orientalische Idee zu Grund gelegen, dafs er sie durch das Uebermaas der ihnen zu seinem Licht eingeflöfsten Liebe tödte.“ Man denke aber bei diesem Namen auch an die nordischen Sauromaten oder Sarmaten, die ihren Namen offenbar von dem Sonnengott Surya, Sar, (dem Syr- Tyr- Apollon Her. IV. 59.) haben, dessen Verehrer sie waren. Da nun die Eidechse, wie sowohl ihr Griechischer Name σαυρος, als auch die Bemerkung von Hammer zeigt, in irgend einer Beziehung auf die Sonne, und daher auch auf den Apollon gedacht wurde, so machten die Griechen den Apollon zum Eidechsentödter, um sich auf diese Weise, da die Bedeutung des Wortes verloren gegangen war, die Verbindung des Gottes zu erklären, und ihn zugleich nach ihrer sonstigen Gewohnheit in mythische Thätigkeit zu sezen. Unter den ältern Beinamen, deren Apollon mehrere hat, wie er z. B. auch Onkäos hiefs, Paus. VIII. 25. bemerken wir hier noch den Beinamen Δελφινιος. Paus. I. 15. Pind. Nem. V. 81. und Dissen ad h. l. Ed. Bökh. Er soll ihn von dem Delphin bekommen haben, durch welchen er δεμας δελφινι εοικως Hom. H. in Apoll. 400. 493. die Kreter, welche Delphi stifteten, nach Cirrha geleitet habe. Da der Delphin nicht blos dem Meere angehört, sondern auch, bei den Griechen wenigstens, vorzugsweise dem Poseidon heilig war, so scheint durch ihn derselbe Zusammenhang zwischen Poseidon und Apollon vermittelt zu seyn, welcher vermöge des gemeinschaftlichen Symbols des Pferds zwischen Poseidon und Helios stattfindet. Der delphinische Apollon ist der Sol marinus, wie ihr Müller Aeginet. p. 154. nennt. Nur möchte er, zumal da die Niederlassung Apollons in Delphi damit verbunden wird, zugleich aus dem Gesichtspunct eines Indischen Awatars zu nehmen seyn, welcher, wie Oannes, Wissenschaft aus der Tiefe

bringt, wozu nach der Eigenschaft die man Apollon zuschrieb, gewifs kein Thier geeigneter seyn konnte, als der sanfte *φιλομμσος δελφιν*. So betrachtet, scheint uns die Verbindung des Delphins mit Apollon, erst diejenige Wichtigkeit zu erhalten, die sie zu haben scheint, da, wie wir nicht zweifeln, sein heiliger Siz in Delphi ebendaher seinen Namen bekommen hat. Ob es zufällig ist, dafs die Wurzel des Worts Delphin mit verschiedenen Variationen in mehreren alten Thiernamen (elf, elch), und namentlich auch in dem Deutschen Welf, Wolf (vulpes), und selbst dem Wort *αδελφος* wiederkehrt, wollen wir hier blofs fragen.

Dafs Apollon als Sonnengott bei den Griechen nicht bestimmter und unmittelbarer hervortritt, läfst sich voraus nicht anders erwarten, da neben Apollon noch andere Sonnengötter stehen geblieben sind, und namentlich Helios selbst. Aus dem Orientalischen Koros ist sowohl Helios als Apollon hervorgegangen. Während aber Helios die ursprüngliche Naturbedeutung treu erhalten hat, und als älterer Gott den Uebergang des Koros in den Apollon vermittelt, hat sich der alte Koros in Apollon zu einem neuen jugendlichen Gott verjüngt, und zu einem selbstständigen, eigenthümlich Griechischen Wesen ausgebildet.

Diesen eigentlich Griechischen Apollon haben wir nun weiter zu betrachten. Die Eigenschaften, welche sich der Grieche in seinem Apollon vorzugsweise dachte, finden wir am einfachsten und bezeichnendsten bei Platon im Cratyl. p. 48. Ed. Bekk. zusammen genannt: *ε γαρ εστιν ὁ τι αν μαλλον ἡρμοσεν ονομα ἑν ον τετταρσι δυναμεσι ταις τε θεε, ὡσε πασων εφαπτεσθαι και δηλεν τροπον τινα μεσικην τε και μαντικην, και ιατρικην και τοξικην.* Von diesen vier Eigenschaften kommen hier, da wir die beiden andern bereits berührt haben, eigentlich blofs die beiden ersten in Betracht. Diese sind aber auch sosehr die

vorherrschenden und allgemein bekannten Attribute des Griechischen Apollon, dafs es überflüssig wäre, sie erst noch mit weiteren Zeugnissen zu belegen. Wir können daher gleich zu der Frage fortgehen, wie diese Begriffe sowohl unter sich, als mit dem Grundbegriff des Apollon verbunden sind, wobei wir, sosehr wir uns auch nunmehr auf Griechischem Grund und Boden befinden, doch die gemeinschaftliche Wurzel, aus welcher diese Begriffe hervorgewachsen sind, nicht erfassen können, ohne sie in der ursprünglichen Heimath des Gottes aufzusuchen.

Apollon ist als Sonnengott Helios-Koros, Koros aber ist Buddha. Mit dem Begriff des Buddha, und mit dem Wesen des Buddhaismus hängt die Idee der Seelenwanderung aufs innigste zusammen. Sie ist die älteste Idee, in welcher Buddha-Herakles und Brahma Hermes noch Eins sind. Der intelligente Geist, der das ursprüngliche Princip der idealistischen Naturphilosophie des Orients ist, hat sich in Brahma als Weltschöpfer, in Hermes als Erdgeist, in Vischnu als Wasser, in Koros als Sonne, in Buddha ebenfalls als Sonne unter dem Symbole des Stiers objectivirt. Der gemeinschaftliche Begriff aber, der alle diese Wesen wiederum in ihre ursprüngliche und natürliche Einheit vereinigt und auflöfst, ist eben jener Idealismus, der sich uns am reinsten und deutlichsten in der Idee der Seelenwanderung darstellt. Da nun Apollon als Helios-Koros als neues Glied in die Reihe dieser Wesen eintritt, so wird sich in ihm sicher auch irgend eine Beziehung auf diesen Idealismus oder die Idee der Seelenwanderung aufweisen lassen, und von diesem Punkt aus, werden wir dann erst zu dem organischlebendigen Grundbegriff seines Wesens gelangen können. Wir dürfen aber hier blos wieder aufnehmen, worauf wir gleich anfangs bei dem Hyperboreischen Apollon, von welchem wir ausgiengen, auf-

merksam gemacht haben. Diesen Hyperboreischen Apollon lernen wir hauptsächlich aus drei Thier-Symbolen kennen, die ihm besonders heilig sind, dem Symbole des Wolfs, des Raben und des Schwans. Der Wolf war ein seit uralter Zeit dem Apollon befreundetes Thier. In Argos sandte Apollon dem Danaos einen Wolf zum guten Zeichen. In Lycien stiftet ein Lykos dem Apollon das erste Heiligthum, von diesem Lykos erhält das Land den Namen, und Apollon selbst heifst vom Lande *Λυκιος*, *Λυκηγενης*, der in Lycien Geborene Il. IV. 101. In Wolfsgestalt war Leto, die Mutter Apollons, aus dem Hyperboreerlande nach Delos gekommen. Aristot. Hist. Anim. VI. 29. In Delphi dienten Wölfe bei der Deukalionischen Fluth den Einwohnern als Wegweiser auf die Höhe des Parnassos, weswegen sie die nachher erbaute Stadt Lykorea nannten. Nach einer andern Sage sollte Apollon mit der Nymphe Korykia den Lykoros erzeugt haben, und von diesem sey die Stadt Lykorea, wie von der Nymphe die Korycische Höhle benannt worden, Paus. X. 6. Einen ehernen Wolf hatten die Delphier nahe am grofsen Altare aufgestellt, weil ein Wolf das heilige Gold des Apollon beschüzt hatte. Paus. X. 14. Plut. Pericl. 21. Ebenso gewifs ist aber auch, dafs der Wolf das Symbol der Seelenwanderung war, und zwar nicht blofs in Aegypten, wofür an die Stelle Herod. II. 122. zu erinnern genügt, sondern gerade im Hyperboreer-Lande, aus welchem Leto und Apollon gekommen seyn sollen. Herodot erzählt IV. 105. die Neurer mögen Zauberer seyn, denn die Scythen und die Hellenen, die im Scythenland wohnen, erzählen von ihnen, dafs in jedem Jahr jeder ein Mahl ein Wolf werde auf wenige Tage, und dann wiederum seine alte Gestalt annehme. Der redliche Historiker, welcher selbst schon, wie wir hieraus deutlich sehen, die Bedeutung so vieler alten Symbole

nicht mehr kannte, kann sich bei dieser Erzählung eben so wenig als bei der ganz übereinstimmenden II. 122. welche uns den besten Anfschlufs über die symbolische Bedeutung des Wolfs gibt, enthalten, seinen Zweifel über die Sache zu äufsern. Von den Neurern aber sagt Herodot blofs, dafs sie Scythische Sitten haben. Sie waren also kein eigentlich Scythisches Volk, und wohnten daher auch, was nicht zu übersehen ist, unter den Budinen, deren Name uns schon sagt, in welchem religiösen Zusammenhang wir uns die Lehre, deren Symbol der Wolf ist, denken müssen. Die natürliche Veranlassung, durch welche der Wolf diese symbolische Bedeutung erhielt, lag entweder, wie Neuere bemerken (s. Hug über den Myth. S. 175), in der Gewohnheit der Wölfe in gewissen Gegenden, blofs um die Zeit des Zwielichts zu erscheinen, oder wie die Alten es erklärten, in der Beschaffenheit ihrer Farbe, welche das Helle und Dunkle in sich verbindet. Cfr. Eustath. in Hom. Il. IV. p. 448. Rom. *ὡσπερ ὁ κυκνος ἱερεται τῳ Απολλωνι, ὡς ἡλιῳ, δια την λευκοτητα, και ὁ κοραξ δια την νυκτερινην μελαιναν-ἑτω και λυκος ανακειται αυτῳ, δια το μεσον αμφοιν ειναι το λευκειον χρωμα· τεφρωδες γαρ και ϐτε φαεινον, ϐτε ακρως μελαν.* cfr. Hug S. 175. In jedem Fall ist also das Zwielicht die symbolische Anschauung des Wolfs. Daher ist auch gerade die Leto, durch welche die Lichtkinder erst ins Daseyn kommen, eine Wolfsgöttin, daher kommt Osiris, seinem Sohne Horos, im Streit wider Typhon in der Gestalt eines Wolfes zu Hülfe, daher gaben auch die Aegyptier als Grund der Heiligkeit des Wolfs seine natürliche Verwandtschaft mit dem Hunde an, Diod. I. 88. d. h. jenem Anubis Sothis, der die beiden Pforten bewacht, dem Symbole des Hermes. Der Uebergang vom Lichte ins Dunkel, von der obern Welt in die untere, vom Leben zum Tod,

ist der Begriff, der den Wolf zu einem Symbole der Seelenwanderung machte. Derselbe Begriff ist es, der dem Raben, sofern er dem Apollon geweiht ist, wie auch die angeführte Stelle des Eustath. sagt, dieselbe symbolische Bedeutung gibt. Denn was die rabbinische Sage von dem Raben Noah's wissen will, behauptet der Griechische Mythus von dem Raben Apollons. Als er die Untreue der von Apollon geliebten Nymphe meldete, habe Apollon *δυσχεραναντα επι τη αγγελιᾳ αντι λευκȣ μελανα αυτον ποιησαι*, cfr. Schol. ad Pind. Pyth. III. 48. Er hat also von der Vereinigung derselben Begriffe, des Weifsen und Schwarzen, des Lichtes und des Dunkels, in seinem Wesen die symbolische Würde, in welcher er sowohl in der Geschichte des Aristeas, Herod. IV. 25. als auch in den Mithras-Mysterien vorkommt. Darf man seinen Hebräischen Namen עֹרֵב *) mit dem Worte עֶרֶב der Abend, die Zeit des Dunkelwerdens, zusammenstellen, so würde ihm von dem im Zwielicht schwebenden Zustand, in welchen das Symbol ihn und den Wolf versetzt, ebenso die Nachtseite zugefallen seyn, wie der Wolf, dessen Griechischer Name *λυκος* mit *λευκος*, *λυκη*, lux, verwandt ist, die Lichtseite sich zugeeignet hat. Der Rabe hatte einst die gleiche Farbe wie der Schwan, doch war es nicht diese Eigenschaft, die den Schwan so enge mit dem Apollon verbunden hat. Auf der Asischen Wiese, an den Gewässern des Kaystrios, in dem heiligen Asialande, dem Göttersize (*θειον ἑδος*, *εδαφος* nennt Eu-

*) Obgleich *κοραξ*, corvus, mit Koros zusammenzuhängen scheint, so hindert dies doch nicht, es auch wieder mit ערב zusammenzubringen, da Sonnengötter oft auch zwischen Licht und Dunkel schweben. Selbst das deutsche Rabe kann mit עֹרֵב verwandt seyn.

stath. bei Dionys. Perieg. 830. das Thal des Kayster); läfst Homer Il. II. 259. die langhalsigen Schwäne mit Kranichen und Gänsen im freudigen Schwunge der Flügel, und mit lautem Getön umherflattern. In der spätern Dichtung wurde der Ligurische Schwan berühmt. Im Hyperboreerlande aber war zuerst der nordische Vogel der vertraute Liebling und Diener des nordischen Gottes. „Wann die Hyperboreer dem Apollon (so lautete die alte Sage, die uns Aelian. Nat. Anim. XI. 1. erhalten hat, vgl. Vofs mythol. Briefe II. B. S. 101.) durch drei Söhne des Boreas, die sechs Ellen hoch sind, sein geordnetes Fest feiern, dann fliegen von den rhipäischen Gebirgen Schwanenzüge herab, und nachdem sie um den Tempel, wie in heiligem Umgang, sich geschwungen, senken sie sich in des Tempels grofsen und schönen Bezirk. Sobald nun Sänger und Saitenspieler dem Gott das harmonische Lied erheben, stimmen auch die Schwäne mit ein, nicht wild und mifshellig, sondern wie vom Chormeister geführt, helfen sie den kundigsten Sängern des Festliedes, und nach Vollendung des Hymnus fliegen sie hinweg." Doch ist es nicht eigentlich dieser Festgesang, durch welchen der Schwan dem Apollon sich weiht, sondern der Schwanengesang des Abscheidenden, nach dem bekannten Sprüchwort, das wir schon bei Aeschylos finden, Agam. 1423., wo die Seherin Kassandra „nach Schwanes Art aufsinget ihrer Todesweise leztes Lied." Man vgl. Vofs a. a. O. S. 100. 106. Wyttenb. ad Plat. Phaed. p. 225. In welcher Beziehung steht nun aber dies zu Apollon? Die beste Erklärung gibt uns hierüber Platon im Phädon c. 36. Ed. Wytt. p. 60. Edd. Bekk., wo der sterbende Sokrates sich nicht für schechter halten will, in der Weissagung als die Schwäne, welche, „wenn sie merken, dafs sie sterben müssen, wie sie schon in der vorigen Zeit gesungen haben, dann am mei-

sten und hauptsächlich singen, weil sie sich freuen, dafs sie dann zu dem Gotte kommen werden, dessen Diener sie sind. Die Menschen aber lügen wegen ihrer Furcht vor dem Tode auch gegen die Schwäne, und sagen, sie beweinen den Tod, und singen aus Traurigkeit, und sie bedenken nicht, dafs kein Vogel singt, wenn ihn hungert oder friert, oder er sonst eine Unlust empfindet, auch nicht die Nachtigall oder der Wiedehopf, von welchen sie sagen, dafs sie aus Traurigkeit weinend singen, aber weder diese scheinen mir aus Traurigkeit zu singen, noch die Schwäne, sondern weil sie, denke ich, dem Apollon angehören, sind sie wahrsagend, und weil sie das Gute in der Unterwelt voraus wissen, singen sie und freuen sich an jenem Tage ausnehmend mehr, als in der vorigen Zeit." Auf dem Standpunkt, auf welchen wir bereits gestellt sind, wird sich wohl jeder leicht überzeugen können, dafs Platon, welcher, wie seine Schriften bezeugen, das Symbol und den Mythus nicht blofs philosophisch, sondern auch historisch tiefer und richtiger erkannt hat, als die meisten der Alten, uns hier die allein wahre Ansicht von der symbolischen Bedeutung des Schwanengesangs mittheilt. Es ist dieselbe Idee, welche die zuvor genannten Symbole unter sich verbindet, und ihnen den Schwan noch zugesellt, nur ist in diesem Symbol die Wanderung der Seele aus dem Leben, zugleich im Geist jener altindischen Lehre gedacht, welcher der Tod eine Befreiung und Erhebung der Seele ist, womit endlich auch noch die Verbindung zusammenhängt, in welche Apollon mit Orpheus gesezt wird. Er ist nicht blofs durch die Lyra und die Musen mit Apollon verwandt, sondern er heifst sogar des Apollons Sohn, s. Pind. Pyth. IV. 314. *Εξ Απολλωνος φορμικτας αοιδαν πατηρ-* Ορφευς, coll. Schol. ad h. l. Die Orphische Lehre

von dem Verhältnifs des Todes und des Lebens gehört zur Apollinischen Religion.

So innig ist also die Idee der Seelenwanderung mit der Idee Apollons verbunden! Wie nun aber mit dieser Hauptidee die beiden oben genannten Eigenschaften (μαντικη und μαντικη) zusammenhängen, sehen wir an der einfachen Verbindung der drei Begriffe: Gesang, Weissagung, Tod, in dem Symbol des Schwans. Dieselben Regriffe sehen wir auch in dem Hyperboreischen Aristeas mit einander verknüpft, wenn Herodot von ihm, dem Wiedergeborenen und Wanderer nach dem Tode sagt, dafs er Gedichte verfafste (ποιεων επεα), und als φοιβολαμπτος zu den Issedonen gelangte. IV. 13. *) Die altindische Lehre von der Seelenwanderung hat jenen Idealismus zu ihrer Grundlage, welchem die Ichheit Alles, und Alles Ichheit ist. Der intelligente Geist, der in Hermes, Brahma, Buddha zur Person wird, objectivirt sich in einer realen Welt, welche als das Endliche das Unendliche beschränkt. Aber auch im Zustande der Endlichkeit lebt im Geiste das Bewufstseyn seiner Unendlichkeit, und der einstigen Aufhebung des Endlichen, und dieses Bewufsseyn spricht sich eben in der Idee der Seelenwanderung am deutlichsten aus. Die Idee der Seelenwanderung vermittelt den Hermes-Brahma und den Apollon-Buddha. Auch dieser ist seiner höchsten Idee nach, der intelligente Geist selbst, welcher, wie Hermes in die irdische Natur im engern Sinn eingegangen ist, als Koros in der Sonne sich in das reale Leben der Endlichkeit eingebildet hat. Aber in diesem bleibt auch ihm das ideale Bewufstseyn seiner

---

*) Auffallend ist auch, dafs ihn Herodot l. c. einen Sohn des Καυστροβιος nennt. Ist er vielleicht, wie er ein Rabe wurde, auch einer der kaystrischen Schwäne gewesen, die Homer Il. II. 259. besingt?

Unendlichkeit, nur drükt er sich in ihm auf eine andere Weise aus, als in Hermes. Dieses Bewufstseyn, das in Hermes nur ein Wissen von der Unendlichkeit des Geistes ist, das philosophische Bewufstseyn, wie es vermittelst des erkennenden Verstandes, und so zu sagen, der prosaischen Rede sich darstellt, wird in Apollon von der Phantasie und dem Gefühle aufgenommen, der Geist weifs nicht blofs von seiner Unendlichkeit, sondern er fühlt sich auch in die ideale unendliche Welt selbst erhoben. Es ist das poetische Bewufstseyn, der begeisterte Aufschwung, der den Geist aus dem Dunkel der endlichen Welt in die Lichtwelt entrückt, in die Harmonie der siderischen Sphären, der den Blick in die Zukunft eröffnet, und die Rede in melodischen Tönen ausströmen heifst. Daher ist Hermes zwar der Vater der Rede, des discursiven Denkens, des logischen Erkennens, Apollon aber ist Gott der Dichtkunst, der Musik und der Weissagung. Wie aber beiderlei Vermögen und Gaben in der Wurzel wieder Eins sind, in einem und demselben Wesen des Geistes ihren Grund haben, so hat auch der Mythus beide Götter aufs innigste wieder verbunden, wenn er z. B. den Hermes von Apollon den Stab der Erkenntnifs und der Herrschaft über die Natur, den Apollon von Hermes die von diesem erfundene Leier empfangen läfst, wenn er beide auf gleiche Weise mit den Musen vereinigt. Ein Beispiel von dem leztern gibt uns jener alte den Musen, dem Apollon und dem Hermes gemeinschaftlich gewidmete Tempel in Arkadien, von welchem Pausanias VIII. 32. noch die Ueberreste sah. Dieses Verhältnifs der beiden Götter zu einander könnten wir durch mehrere andere Züge bestätigen, wenn wir diejenigen Gottheiten, welche entweder mit Hermes oder Apollon näher zusammen fallen, namentlich den Pan, Asklepios, Herakles, in nähere Betrachtung ziehen wollten.

woran hier blos zu erinnern genügt. Es ist aber die poetische und prophetische Begeisterung, die das innerste Wesen des Apollon ausmacht, nicht jener in sinnlich-wilden Orgiasmus übergehende, trunkene Enthusiasmus des Dionysos, welchem Apollon ebenso ferne und ebenso nahe steht, wie dem Hermes, sondern eine bei allem Schwunge gemäfsigte und besonnene, bei aller Bewegung ruhig klare Erhebung des Geistes, welche die innere Harmonie des Lebens nicht stört, sondern nur belebt und wohlthätig anregt. Wie könnte sonst der Gott der Begeisterung, der Seher der Zukunft, auch der Gott der Harmonie seyn? *Επιστατει δε ὁτος ὁ θεος τη αρμονια, ὁμοπολων αυτα παντα, και κατα θεϐς και κατ' ανθρωπες.* Plat. Cratyl. p. 49. Ed. Bekk. Das ist aber nicht blofs jene Harmonie und Musik, die von den Saiten den Lyra klingt, sondern jene Musik, die wie Pindar Pyth. V. 83. von dem Gott als Erfinder der Kitharis singt, friedliches Gesez in das Herz einführt, die die Seele harmonisch stimmt, jene Musik, die Platon die Philosophie genannt hat, *ως φιλοσοφιας ϐσης μεγιστης μϐσικης* Phaed. c. 4. es ist jene Poesie, welche die Philosophie, wenn sie nicht ihr eigenes Wesen vergessen will, als ihre leibliche Schwester erkennen mufs. Daher haben die ältesten Weisen Griechenlands, was sie als die Summe aller Weisheit gefunden hatten, das Gebot der Selbsterkenntnifs (*Γνωθι σαυτον και το Μηδεν αγαν* Plut. de Ei apud Delph. c. 2.) an den Mauern des Delphischen Tempels in Inschriften verewigt, daher hat der ethische Pythagoras, dessen bedeutungsvollstes Symbol die Leier Apollons war, der selbst ein Sohn des Pythischen Apollons genannt wurde *),

*) Daraus ist zu erklären, warum Pythagoras, als er im Heräon zu Argos den Schild des Euphorbos erblickte, sich mit diesem Heros in einem frühern Leben identisch erkannte. Der

Jambl. Pyth. Vit. c. 6., während der naturphilophische Herakleitos der Ephesischen Naturgöttin huldigte, nur an dem reinen Altare der Frommen zu Delos dem Apollon geopfert. Diog. Laert. VIII. 13. Daher wurde Sokrates, der die Selbsterkenntnifs zum höchsten Princip erhob, und die Philosophie als eine Musik ansah, von dem Delphischen Apollon für den Weisesten aller Zeitgenossen erklärt, und er selbst nennt sich im Kerker einen Diener Apollons, dessen Pflicht es sey, beim Scheiden aus dem Leben, dem Gotte einen Hymnus als Schwanengesang zu dichten, Phäd. c. 35. 4. *) Sollte von diesem Gesichtspunkte aus nicht auch die Heilkunde des Gottes einen tiefern Sinn haben, und nicht blofs auf das leibliche, sondern auf das geistige Wohlseyn gehen? Wie die Heilung eine leibliche Reinigung ist, so gibt es ja auch eine Reinigung der Seele, die eben die Philosophie, die Musik des Gottes, ist. In diesem Sinn sagt Platon in jener Stelle, wo er den Namen und das Wesen Apollons erklärt, Crat. p. 48. Ed. Bekk. *ἡ καθαρσις και οἱ καθαρμοι και κατα την ιατρικην και κατα την μαντικην, και αἱ τοις ιατρικοις φαρμακοις και αἱ τοις μαντικοις περιθειωσεις τε και λυτρα τα εν τοις τοιυτοις, και αἱ περιῤῥανσεις, παντα ἑν τι δυναιτ' αν καθαρον παρεχειν τον ανθρωπον και κατα το σωμα και κατα την ψυχην.* Heilgötter sind daher oft auch die Götter der heiligen Weihen. Man vergl. was Creuzer über

---

Grund davon ist, dafs er den Panthoiden Euphorbos, wie sich selbst, als Priester des Apollon betrachtete. S. Müller I. Th. S. 220.

*) Man bemerke hiebei auch noch die Sage, die Paus. I. 30. anführt: Die Nacht vorher, ehe Platon in die Schule des Sokrates kommen sollte, träumte diesem, es flöge ein Schwan in seinen Schoos. Der Schwan des Apollon ist das treffendste Symbol der idealen mit der Poesie so innig vermählten Platonischen Philosophie.

Asklepios Symb. Th. II. 396. sq.. über Jasion III. S. 530 bemerkt. So trifft also am Ende die Dreiheit der ethischen Begriffe, die der Griechische Apollon in sich vereinigt, die μαντικη, μαντικη, ιατρικη, in einem Grundbegriff zusammen, in dem Begriffe der idealen, begeisterten, vom Materiellen reinigenden Erhebung des Geistes *), wie er aus der Buddhistisch-brahminischen Lehre von dem Verhältnifs der Seele und des Leibes, des Lebens und des Todes, oder der Wanderung der Seelen hervorgeht. Das Symbol, das Apollon als Seher und Sänger schmükt und als den Gott des reinen und heitern Lebens bezeichnet, ist der immergrüne, glänzende Lorbeer. Auch er leitet uns in die nächste nordische Heimath des Gottes zurük. Denn wie schon Pindar Pyth. X. 61. die Hyperboreer mit goldenem Lorbeer umkränzt, dem Apollon zu Ehren Feste feiern läfst, so ist nach neuern Naturforschern der Lorbeer wirklich in Taurien und dem südlichen Rufsland zu Hause. Wie dann

---

*) An diesen Hauptbegriff ist zu denken, wenn er zuweilen, wie auch Helios heifst, Pind. Ol. VII. 208., emphatisch ἁγνος θεος genannt wird, Aesch. Suppl. 222. Pind. Pyth. IX. 66. Als ἁγνον nennt ihn Plutarch de def. orac. c. 21. φοιβον αληθως. Treffend ist die Bemerkung Müllers S. 302, dafs deswegen auch seine Heiligthümer in Troja und Lycien an Flüssen sind, die Xanthos heifsen, welches Wort auch rein hell bedeutet. Daher hat er auch, wie wir noch an einem andern Orte sehen werden, besonders mit Reinigungen und Sühnungen zu thun, und keinem Gott ist irdische Trauer und das Dunkel des Hades mehr ein Gräuel, als ihm, s. Müller a. a. O. Seine Scheue vor materieller Befleknng bezeugt auch die wiederholt weranstaltete Reinigung des durch seine Geburt geheiligten Eilands Delos. Thuc. III, 104. Es durfte niemand daselbst sterben, ja auch niemand daselbst geboren werden, so grofs ist die Abneigung des reinen flekenlosen Gottes von dem materiellen Leben überhaupt. Vergl. Müller S. 314.

aber das nordische Element wiederum mit dem höheren Orient zusammenhängt, davon geben uns selbst auch die bekannten Sagen von dem harmlosen, gerechtfrommen, seligen Leben der Hyperboreer (die ungefähr ebenso geschildert werden, wie die Phäaken) cfr. Pind. Pyth. X. 61. (*νοσοι δ' ϐτε γηρας ϐλομενον κεκρατται ἱερᾳ γενεᾳ, πονων δε και μαχαν ατερ οικεοισι φυγοντες ὑπερδικον Νεμεσιν*) nicht undeutliche Beweise, zu welchen wir hier noch das Zeugnifs des Megasthenes bei Strab. XV. p. 1038. hinzusezen wollen, dafs die Indischen Philosophen *περι των χιλιετων* (so erscheint Aristeas Herod. IV. 14. nach einem Zeitraum von 340 Jahren wieder) *Υπερϐορεων τα αυτα λεγειν Σιμωνιδῃ και Πινδαρῳ και αλλοις μυθολογοις.*

Man darf wohl mit Recht behaupten, dafs sich in keiner andern Gottheit, selbst die Athene nicht ausgenommen, das eigenthümlich Griechisch Wesen so rein und vollkommen ausgebildet hat, wie in Apollon. Welche innige und lebendige Durchdringung des Geistigen und Sinnlichen, der Tiefe und der Klarheit, des Ernstes und der heitern Lebenslust, der Begeisterung und der Ruhe, und dann wieder des Ueberlieferten und Nationalen, des Altväterischen und Modernen, des Nordischen und Südlichen in dem Götte der Schönheit der Jugend und der Poësie! Die Etymologie des Namens lassen wir auf sich beruhen, da wir keine Erklärung wissen, welche einfach und genügend wäre. Die gewöhnliche leitet ihn ab von *αϐελιος*, das soviel seyn soll, als *αελιος*, oder dem Thessalischen Namen des Gottes *Απλων* Plat. Crat. p. 49. Ed. Bekk. Wir möchten hier nur die Frage aufwerfen, ob nicht in dem noch heute gewöhnlichen Namen des höchsten Ceylonensischen Gottes, wie ihn Ritter Vorh. S. 109. anführt: Oss apolla mapt Dio d. h. Schöpfer des Himmels und der Erde, der Name des Apollon wirklich gegeben ist?

Zur Erläuterung einiger historischer Säze fügen wir hier noch eine Bemerkung über den Apollon πατρῳος der Athener hinzu. Der Schol. zu Platons Euthyd. p. 453. Ed. Bekk. sagt: *φασι τινες Αθηναιϐς αυτοχθονας φυναι και τϐτων γονεας εχειν γην και ἡλιον, ὁς ὁ αυτος εστιν Απολλωνι. Οἱ δε ὁτι Κρεϐσῃ τῃ Ερεχθεως μιγεις Απολλων Ιωνα εγεννησεν, ἀφ' ἑ και τϐς Αθηναιϐς ποτε Ιωνας κληθηναι, και δια ταυτα πατρῳον αυτες Απολλωνα εχειν.* Das leztere sagt Platon selbst Euthyd. l. c. *πατρῳος* heifse Apollon wegen der Erzeugung des Jon. Der Apollon *πατρῳος* der Athener war der Gott der Väter, der Ahnherr, durch dessen Verehrung der Athener seine ächte Abkunft beurkundete. Kreusa, mit welcher Apollon den Jon erzeugt haben soll, ist ein allgemeiner Name, die Herrscherin, d. h. das personificirte Land. Pind. Pyth. IX. 31. heifst eine andere Creusa eine Tochter der Erde. Was von der Einverleibung der Jonier in das bereits bestehende Volk der Athener gesagt wird, ist rein mythisch. Xuthos, der auch der Vater des Jon heifst, ist da *ξϐθος* soviel als *ξανθος*, *πυῤῥος* ist, der röthliche braungelbe, vollkommen der Attische Adam, der erste Erdenmensch, eine andere Form des Erechtheus. Xuthos ist eigentlich mit Jon Ein Wesen, die Jonier sind die ältesten Athener selbst, wie auch die übrigen alten Namen der Athener *Πελασγοι*, *Κραναοι*, *Κεκροπιδαι*, Herod. VIII. 44., nur verschiedene Benennungen desselben Volks sind. Die Jonier scheinen ihren Namen von der Jo zu haben. Wie der älteste Apollon der männliche Awatar gewesen seyn mag, so war die Jo, die alte Monds- und Wassergöttin, der weibliche Awatar, ohne Zweifel urprünglich Eins mit der Athene, d. h. der alten Asengöttin, von welcher die Athener ihren eigentlichen Namen haben. Da die Hebräer die Jonier oder Griechen יָוָן Javan nannten,

womit die Form *Ιαονες* übereinkomt, da die Insel Java noch jezt an altbuddhistischen Denkmälern sehr reich ist, Ritter Vorh. 337. 16. da ferner im Ramajan die Jawana's mit den Pahlawa's, Saka's, Kambodscha's, Warwara's (d. h. Barbaren cfr. Herod. II. 158.), und zwar als kriegerischer Stamm, wie auch Jon *στρατηγης* der Athener heifst Herod. VIII. 44. zusammengenannt, und bei Monu X. 44. 45. die Jawana's, Pahlawa's und Saka's, zu welchen auch die Kambodscha's und Tschina's gerechnet sind, ausdrüklich wegen Vernachläfsigung ihrer Pflichten ausgestossene Stämme genannt werden s. Bopp. Conjug. der Sanskr. S. 176.; so scheint es uns sogar nicht zu gewagt, den Namen der Jonier oder Javan für denselben zu halten mit dem Namen der Insel Java und der Javanesen, welcher als ein religiöser Name ebensogut wie der Name Tschin und sovieles andere aus dem fernsten Osten bis nach Griechenland gekommen seyn kann. Auch mit dem Namen der Dorier ist es nicht anders. Sie sind die Verehrer des Thor, Tyr-Herakles des Sonnenstiers, wie die Jonier die Verehrer der Jo, der Mondskuh, und der Apollon der Athener der Vater des Jon heifst demnach mit allem Recht *πατρωος*, der älteste, der Gott der Väter.

Wir können nicht umhin, hier mit wenigen Worten der lehrreichen Untersuchungen Erwähnung zu thun, welche neuestens K. O. Müller in dem bereits genannten Werke Geschichte der Dorier 1824. I. Th. S. 199 — 366. der Idee des Apollon gewidmet hat. Der Hellenisch-Dorische Apollon, welchen er uns gibt, scheint freilich beim ersten Anblik von dem Orientalisch-Hyperboreischen, welchen unsere Darstellung vorzugsweise ins Auge fafst, weit abzustehen, und doch können wir nicht anders als mit Vergnügen die Punkte wahrnehmen, in welchen beide von einander völlig unabhängige Untersuchungen in einander ein-

greifen, sich gegenseitig bestätigen und ergänzen. Müller unterscheidet bei der Beantwortung der Frage über den Ursprung und die Verbreitung des Apollodienstes drei Perioden der Colonisirung desselben. Die erste Periode umfafst die Urwanderungen des Dorischen Volks, wodurch von Tempe aus die Hauptheiligthümer zu Delphi, Knossos, Delos gegründet wurden, die zweite ist die der sogenannten Minoischen Thalassokratie, welche die Küsten Asiens und Griechenlands mit Hainen und Schuzaltären des Gottes bevölkerte, die dritte die der Dorischen, und der durch diese veranlafsten Wanderungen, durch welche Apollon der herrschende Gott im Peloponnes wurde, wo man ihn früher nur in wenigen Spuren findet. S. 248. Was die Sage von den Hyperboreern betrifft, so will zwar Müller das Locale dieses nördlichen Volks, von welchem der Dienst des Gottes herabkam, ursprünglich nur in die Gegend von Tempe versezen, doch ist auch nach der Ansicht dieses Geschichtforschers der Hyperboreer-Mythus keineswegs blos für eine poëtische Ausgeburt nachhomerischer Zeit zu halten, sondern wenigstens eine Tradition, die sich zu der Zeit gebildet hat, da die primitive, aber später zerrissene Verbindung der Heiligthümer von Tempe, Delphi, und Delos noch völlig bestund, und ganz geeignet ist, durch Rükführung aller Einzelheiten auf eine Wurzel den Blik zu beruhigen nnd zu fixiren. Die Differenz unserer beiderseitigen Ansichten hat hier ihren Hauptsiz, und der Grund derselben liegt darin, dafs Müller mit der Idee des Apollon nicht über Griechenland hinausgehen will, und die Resultate der Forschungen nicht berüksichtigt, welche nach unserer Ueberzeugung eine ganz andere Ansicht des Hyperboreischen Apollon aufdringen. Ist aber Tempe, der älteste Siz, von welchem Müller den Dorischen Stamm auswandern läfst, nicht als die ursprüngliche Heimath

des Apollon anzusehen, so fällt damit von selbst auch die Grundlage der Behauptung, die Müller durchzuführen sucht, dafs Apollon vorzugsweise nur ein Dorischer Gott sey. Aber auch abgesehen davon finden wir die Spuren eines ältern vordorischen Apollon, welcher sich namentlich in Argos und Amyklä nachweisen läfst, zu wenig beachtet, und die Erklärung nicht gehörig begründet, wie der Apollon der Athener, welcher der Pythische Apollon seyn soll, erst von den Joniern als Geschlechtergott angenommen worden sey. Ebensowenig können wir uns mit Müller über den Antheil verständigen, welchen er dem Dorischen Creta an der Verbreitung des Apollonculus in Kleinasien und Griechenland zuschreibt (man vergl. die gegründeten Einwendungen, welche der Recens. des Müllerschen Werks in der Jen. Lit. Zeit. 1824. Aug. dagegen erhoben hat), ohne dafs wir deswegen die Verbindung Cretas mit den genannten Ländern von der Minoischen Zeit an bestreiten wollen. Der Apollon-Cultus ist in Lycien und Troas zum wenigsten ebenso alt als in Creta, und die Annahme, dafs er erst über Creta in die Kleinasiatischen und Thracischen Küstenländer verpflanzt worden, widerstreitet an sich schon der unläugbar nordischen Herkunft desselben. Was der Verf. selbst S. 209. über Delos bemerkt, findet auch hier seine Anwendung. Merkwürdig ist allerdings die Verbindung, in welcher die Kreter mit dem Dienste des Apollon erscheinen. Creter nennt Virgil als Diener an den Delischen Altären Aen. IV. 146. Der Homerische Hymnus erzählt davon, dafs Apollon, als er vom Olympos herabkommend, sich selbst sein heiliges Haus zu Pytho gründete, kundige Priester, Sänger und Propheten aus Knossos holte, indem er ein Kretisches Schiff in Gestalt einns Delphins nach Crissa führte S. 210. Wir möchten jedoch hier die Vermuthung wagen, ob nicht

das Verhältnifs, in welchem Creter zu Apollon stehen, seinen eigentlichen Erklärungsgrund darin findet, dafs die Korybanten, mit welchen die Kureten zusammenfallen, vergl. Creuzer ad Cic. N. D. III. 23. von welchen Creta selbst seinen Namen hat, Söhne des Apollon von der Thaleia genannt werden. Apollon selbst heifst ein Sohn des Korybas, und soll mit Zeus um die Oberherrschaft der Insel Creta gestritten haben. Cic. l. c. Epimenides, der als Kretischer Apollodiener Athen und Delos reinigen mufste, heifst der jüngste der Kureten, s. Müller S. 208. 336. Es wäre demnach nicht sowohl eine historische als vielmehr dogmatische Verbindung, die auf den Begriff des Apollon-Koros zurükzuführen ist. Die Korybanten, Kureten, Kreter, die dem Apollon mit Recht ebenso angehören, wie dem Kretisch-Idäischen Zeus, da beide Götter historisch und dogmatisch aufs engste verbunden sind, vergl. S. 308. sind die Diener des Gottes, weil der Gott selbst der Gott der siderischen Harmonie ist, die sie durch ihre rythmische Tänze darstellen. — Seine Ansicht über den Begriff und das Wesen des Apollon leitet der Verf. mit einem Widerspruch gegen die Meinung ein, dafs Apollon Sonnengott sey. Auf dem rein-hellenischen Standpunkt des Verf. finden wir dies ganz natürlich. In dieser Hinsicht mögen die Pfeile des Gottes nur seine mythische Thätigkeit bezeichnen, sein ungeschorenes Haupthaar nur ein Bild seiner jugendlicher Lebensfülle seyn, er mag dann als Pestsender nur der strafende und rächende, als Arzt nur der helfende und beschüzende Gott seyn. Ist aber, wie die Griechische Mythologie überhaupt, so auch Apollon in dem Lichte der Orientalischen Religion und Symbolik zu betrachten, und in einen Zusammenhang zu stellen, in welchem das Einzelne immer durch das Ganze bedingt ist, so wird die Idee des Sonnengottes in Apollon, selbst wenn wir auf die positiven Zeug-

nisse dafür kein grofses Gewicht legen wollten, nie ganz abzuweisen seyn, dann aber sind wir berechtigt, auch den genannten Symbolen und Prädikaten eine symbolische Natur-Anschauung unterzulegen, die uns die verbindende Einheit auf dem einfachsten Wege an die Hand gibt. Wir dürfen nie vergessen, dafs alle Symbole ihre lezte Quelle in Anschauungen der Natur haben, die so oft nur in dem der Natur getreuren Orient noch aufzuweisen sind. Bei der positiven Entwiklung des Apollon geht der Verf. von der ganz persönlichen Gestaltung desselben bei Homer aus, bei welchem wir ihn als ein verderbendes, rächendes und zugleich rettendes und schüzendes Wesen finden, welche beide in verschiedenen Richtungen wirkende Thätigkeiten in der Natur und dem Wesen der Gottheit ihr Princip und ihre Einheit haben müssen. Wie aber jene Thätigkeiten stets einen Gegensaz voraussezen, so werde das innere Wesen der Gottheit im Gegensaze bestimmt, als Helle, Reinheit, wodurch stets ein Theil der Wesenwelt als dunkel und unrein zurükgestellt werde. Um dieses Gegensazes willen sey der Cultus des Apollon ein dualistischer zu nennen, der die Gottheit nicht als das ganze Seyn erfüllend, sondern als im Widerstreit wirkend vorstelle. Zugleich aber sey das in ihm sich aussprechende Gefühl des göttlichen Wesens im Gegensaze der Naturreligionen ein supranaturalistisches, indem es ihm eine vom Leben der Natur verschiedene und ausserhalb stehende Thätigkeit zuschreibe, ähnlich dem, aus welchem die Religion Abrahams hervorgegangen. So treffend der Verf. in einer Beziehung den Begriff des Apollon aufgefasst hat, so müssen wir doch gestehen, dafs uns auch in dem dogmatischen Theile seiner Darstellung die Vollendung und Ergänzung ebenso zu fehlen scheint, wie in dem historischen. Apollon ist allerdings der Gott der Reinheit und Reinigung, der Klarheit und

Harmonie, nehmen wir ihn aber nicht in höchster Beziehung als das ideale Leben des Geistes überhaupt, so haben wir immer noch nicht den vollen Begriff seines Wesens. Wir müssen daher hier auch bemerken, dafs wir in der Darstellung des Verf. die Erörterung derjenigen Prädikate und Symbole des Gottes, welche wir in der unsrigen am meisten hervorheben zu müssen glaubten, entweder ganz vermissen, oder wenigstens nicht erschöpfend finden können. Dahin rechnen wir namentlich, dafs der Verf. die Schwäne zwar als langjährige Begleiter dem Gotte zugestellt, aber nur in ihrer glänzenden Farbe und ruhigen Haltung ein Symbol des Apollinischen Wesens erkennt, S. 270. dafs der Wolf die Stelle, die er als Symbol Apollons behauptet, nur seinem scharfen Gesicht, oder seiner hellen Farbe verdanken soll, S. 305. eine Erklärung, die den Verf. selbst nicht recht zu befriedigen scheint, dafs Apollon nur darum Gott der Weissagung ist, weil er Gott der Ordnung und des Gesezes ist, weil er den rechten Lauf der Dinge, was in jeglichem Bezug *θεμις* ist, als Prophet des Zeus ausspricht, und auch dadurch überall Ruhe, Klarheit, Harmonie bewirkt und herstellt, und das Hindernde und Störende entfernt, dafs Apollon nicht Vorstand der Dichtkunst und der dichterischen Begeisterung sey, sondern nur die Kitharisten in seiner Obhut habe, eine Behauptung, die wir z. B. mit Pind. Pyth. V. 88. (*Απολλων-πορεν τε κιθαριν, διδωσι τε Μοισαν, οἱς αν εθελῃ*) und mit der unzertrennlichen Verbindung der Poësie und Musik bei den Alten ebenso wenig vereinigen können, als durch die Versicherung begründet finden, dafs die Verbindung der Musen und des Apollon durchaus nicht nachweisbar sey.

Die Ansicht, welche der Recensent dieses Müllerschen Werks in der Jen. Lit. Zeit. 1824. Aug. mittheilt, berühren wir hier nur deswegen noch, um die

Gelegenheit, die sich uns hier gerade bei einer so bedeutenden Idee der Griechischen Mythologie darbietet, verschiedene Ansichten mit der unsrigen zusammenzustellen, und damit ein Beispiel von den in der Mythologie stattfindenden Hauptdivergenzen zu geben nicht unbenüzt zu lassen. Nach dem Grundsaze, welchen die Mythologischen Briefe von Vofs. 1794. geltend machen, erkennt der Recens. „bei der Untersuchung über die älteste Gestalt der Apollofabel nur den Homer als Quelle an. „Die Hauptsäze die er sodann diesem zufolge aufstellt, sind folgende: Apollon stammt von Lycien, von wo er schon früh nach Troia gewandert seyn mag. Von dem Lycisch - Troischen Apollon, der als Gott der Poësie und Musik einen zartern und feinern Lebenszustand beurkundet, ist der Pythische sehr verschieden, der aus düstern Local-Anläfsen seinen Ursprung hat, und ein zürnender, schrekender Gott ist. Dieser düstere Orakelgott Pythios verschmolz seit der Periode des Troischen Kriegs mit dem Lykegenes, doch blieb der Lycische Character überwiegend. Macht und Bedeutung erhielt Pythios erst durch die Dorische Umwälzung. Die Pythischen Priester unterstüzte der fromme Eifer der Dorier, und es wurden nun immer mehr Fabeln auf Fabeln ersonnen. Da aber, dafs Apollon Pythios sich völlig dorisirte, den Jonischen Griechen nicht angenehm seyn konnte, so durften die Priester in Delos, um ihrem Institut Ansehen zu verschaffen, in Erfindung heiliger Erzählungen hinter den Pythischen Priestern wenigstens nicht zurükbleiben, ja sie wufsten sie sogar durch die Schwäne des Koläos und die Hyperboreerfabel zu überbieten. Was Homer Od. VI. 162. über Delos verlauten liefs, ist nur eine Interpolation, daraus entstanden, dafs bei den Delischen Priestern ein Streben nach hohem alterthümlichen Ansehen rege ward. So construirt sich der Recensent seinen Lycischen und

Pythischen Apollon, dessen höhere historische Einheit ihn nicht bekümmert, aus Priesterbetrug und Fabelsucht, und somit aus einem Princip, das nur genannt werden darf, um jedem Unbefangenen die Beurtheilung selbst zu überlassen.

XII. Artemis - Diana.

Sie kann beinahe noch weniger als ihr Griechischer Bruder ihre nordische Abkunft verläugnen. Mit Apollon soll sie aus dem Hyperboreerlande nach Delos gekommen seyn. Herod. IV. 35. In derselben Erzählung nennt Herodot eine *Αρτεμις Βασιλητη* der Thracier und Päonen c. 33., die wie die Hyperboreische verehrt wurde. Die Ephesische Artemis mit ihren Amazonen kennen wir bereits. Die Göttin, welcher dieses Pontisch-nordische Weibervolk das erste Bildnifs geweiht haben soll, Callim. H. in Dian. 237. Paus. IV. 29. war wohl ursprünglich dieselbe, die sonst die Taurische Artemis heifst. Es ist bekannt, welche Rolle diese Taurische Göttin in dem berühmten Mythus von der Iphigencia, der Tochter Agamemnons, welchen wir zuerst bei den Tragikern finden, spielt. Sie war es ja, die die Jungfrau, als sie in Aulis ihr geopfert werden sollte, nach Tauris entrükte, wo sie die Priesterin ihres Tempels blieb, bis ihr Bruder Orestes auf Apollons Geheifs nach Taurien kam, und mit der Schwester das vom Himmel gefallene Bildnifs der Göttin Eurip. Iph. T. 86. nach Brauron in Attika entführte. Hier war, wie Pausanias bezeugt I. 23. ein altes Schnizbild der Taurischen Artemis, die hier die Brauronische hiefs. Doch sagt er I. 34. III. 16. er glaube, das eigentlich Taurische Standbild sey in Lakonien. Was auch die Veranlassung gegeben haben mag, die Tochter Agamemnons in diese Verbindung mit der Taurischen Artemis zu sezen, soviel darf in jedem Fall aus dem Mythus geschlossen werden, dafs die Brauronische und Lakonische Arte-

mis die Taurische war. Die Art der Verehrung war auch ganz dieselbe. Die Taurier opferten ihrer Göttin Schiffbrüchige und verschlagene Hellenen, die sie bekamen, Herod. IV. 103. Eurip. Iph. T. 36. In Lakonien verursachte ihr Bild, sobald es gefunden war, Raserei, und das Opfer das der Göttin gebracht wurde, Mord und Todtschlag, und von dieser Zeit an mufste vermöge eines göttlichen Ausspruchs Menschenblut am Altar fliefsen, eine Sitte, die erst Lykurgus in die Geifselung der Jünglinge verwandelt hat, damit wenigstens so der Altar der Göttin mit Menschenblut angefüllt werde, Paus. III. 16. Auch in Brauron sollte bei der Feier von Orestes Rettung ein Mann am Altare, wenn auch nicht gerade geopfert werden, doch wenigstens Blut vergiefsen. Eurip. Iphig. T. 1424. Die Verehrung der Artemis in Tauris hat grofse Aehnlichkeit mit der Verehrung des Ares bei den Scythen. Auch diese opferten dem Ares Fremde, die in ihre Hände fielen. Herod. IV. 62. Das aufrechtstehende Schwerdt des Ares entspricht dem aufrechtstehenden Bildnifs der Artemis, von welchem sie den Beinamen *Ορθια* Paus. III. 16. oder *Ορθωσια* Pind. Ol. III. 53. hatte. Dem Bilde wie dem Schwerdt zu Ehren mufs das Blut der geopferten Menschen fliefsen. Da nach Herodot IV. 59. die Urania Aphrodite der Scythen den einheimischen Namen *Αρτιμπασα* hatte, welcher mit dem Namen der Artemis ebenso verwandt ist, wie mit dem des Ares, so erhellt auch hieraus, dafs die Verehrung der Artemis und des Ares bei diesen Völkern auf einer geringen Verschiedenheii des Cultus beruhte. Ueberhaupt ist bei diesen Pontisch-nordischen Völkern bei aller Uebereinstimmung in gewissen Zügen eine so ganz eigene Mischung von Scythischer Roheit und altasiatischer Cultur, dafs die meisten Gottheiten, die wir bei ihnen finden, hauptsächlich nach der Verschiedenheit des Characters der einzel-

nen Völkerschaften ihren Character und auch ihre Namen geändert zu haben scheinen, während sie in gewissen Grundbegriffen doch immer wieder mehr oder minder zusammentreffen. Der Scythische Ares ist im Grunde doch von dem Germanischen und Alt-griechischen Hermes nicht sehr verschieden. Am meisten zeigt sich diese Erscheinung bei der Artemis. Die Hyperboreisch-delische dem milden Apollon zugesellte Artemis scheint dem ersten Anblik nach von der Taurischen sehr verschieden zu seyn, und doch ist der Unterschied nur äusserlich und in der Verschiedenheit des Volkscharakters gegründet. In der Mitte zwischen beiden scheint die Ephesische Artemis zu stehen. Amazonen sind ihre ersten Dienerinnen, wie auch Hyperboreische Jungfrauen mit den beiden Göttern nach Delos kamen. Aber auch die Priesterin der Taurischen Artemis Iphigenia scheint ihrem Namen nach eine Amazone zu seyn. Und wie sehr wird man nicht, wie mit Recht bemerkt worden ist, s. Ditmar über die kaukas. Völkersch. S. 42. durch den kriegerischen Sinn und die Uebungen der Lakonischen Jungfrau im Laufen, Ringen und Lanzenwerfen an den Character der Amazonen erinnert! Dort gab es auch einen Tempel des Amazonischen Apollon neben einem Tempel der Artemis Paus. III. 25. und wenn Pindar Ol. III. 46. den Herakles, um die goldgehörnte Hirschkuh einzufangen, welche die Nymphe Taygete der Artemis Orthosia geweiht hatte, bis zum Istros im Hyperboreerlande kommen läfst, wo ihn der Leto rossebezähmende Tochter empfängt, so ist auch dies keine zufällige Verbindung der Hyperboreischen, Amazonischen und Taurischen Artemis. Die Griechen mochten demnach zwar die Taurische Artemis von der gewöhnlichen unterschieden, es war dennoch dieselbe Göttin*).

*) Was Müller Gesch. der Dorier I. Th. S, 368. als ein festes historisch gegebenes Kriterion, wornach ein Artemisdienst

Was die Artemis ihrem Namen nach ist, haben wir schon gesehen*). Ihrem Naturbegriff nach war sie bei den Griechen eine Mond-Licht- und Wassergöttin. Als Mondgöttin bezeichnet sie Eurip. Iph. Aul. 1546. wenn er sie anruft: *Αρτεμις Διος, το λαμπρον ειλισσομ' εν ευφρονη φαος.* Iph. T. 21. nennt er sie *φωσφορος θεος.* Sophokles Oed. Tyr. 207. spricht von *πυρφοροι αιγλαι Αρτεμιδος.* Trach. 214. nennt er sie *ἀμφιπυρος,* nach dem Schol. ad h. l. *παρ' ὁσον αμφοτεραις ταις χερσι δαδεχει, ἡ αυτη εσα τη Εκατη.* Mit Fakeln erscheint sie öfters auf Kunstdenkmälern. Auch Pausanias sah sie mit einer Fakel in der Hand zu Megalopolis VIII. 37. und zu Aulis IX. 19. Plutarch meldet De glor. Athen. c. 7. dafs die Athener den sechzehenten des Monaths Munychion der Artemis geweiht haben, weil sie an diesem Tag den Hellenen bei Salamis, als sie den Sieg erfochten, als *πανσεληνος* leuchtete. Sie ist auf gleiche Weise die ältere Selene, wie Apollon der ältere Helios ist. cfr. Eurip. Phoen. 175. *ω λιπαροζωνε θυγατερ Αελιου Σελαναια, χρυσεοκυκλον φεγγος.* coll. v. 192. *ω Διος ερνος Αρτεμι.* Weil sie Mondsgöttin ist, identificirt sie Herodot mit der Ägyptischen Bubastis. Dafs bei den Römern Dia-

---

vom andern zu scheiden sey, aufstellen will, nämlich der Saz: „Nur die mit Apollon verbundene Artemis gehörte demselben Systeme religiöser Ideen an, also nicht die Ephesische Göttin, nicht die Orthische Artemis, nicht die Tauropolos, als in deren Diensten nie Apollon als Brudergott vorkommt“ scheint uns, wie auch die Ausführung des Verf. zeigt, von keiner grofsen Bedeutung zu seyn. Ueber die Verbindung der Artemis mit Apollon, s. eine Bemerkung im folgenden Cap.

*) Eine Bestätigung der obigen Erklärung gibt die Notiz bei Hesych: *Αμμας* (d. i. Amme) *ἡ τροφος Αρτεμιδος και ἡ μητηρ, και ἡ Ρεα, καὶ ἡ Δημητηρ.* S. Müller S. 389.

na, Juno, Luna, Lucina, Phoebe, Hecate, Trivia, so ziemlich dasselbe Wesen waren, ist bekannt. Die Identität auch der Griechischen Artemis mit der Hekate wird von dem so eben angeführten Schol. ad Soph. l. c. und von andern (z. B. Eurip. Phoen. 108. *ἰω ποτνια παι Λατες Εκατα* und Schol ad Aristoph. Plut. 549. *την αυτην Σεληνην και Αρτεμιδα και Εκατην καλεισθαι*) bezeugt. Vergl. Hug über den Myth. S. 108. Es ist aber die Artemis nicht schlechthin die Mondsgöttin, vielmehr wird ihr Begriff, wie wir es überhaupt bei den meisten Gottheiten finden, erst dadurch fruchtbar und inhaltsreich, dafs der Naturgegenstand auf den sie bezogen wird, in einer bestimmten Beziehung aufgefafst ist. So liegt nun auch der Artemis, sofern sie Mondsgöttin ist, die Anschauung theils des aus dem Wasser heraufsteigenden Mondes, theils des aus dem Dunkel der Nacht aufgehenden Lichtes zu Grunde. Das erstere erhellt hauptsächlich daraus, dafs ihre Heiligthümer sehr häufig in der Nähe des Wassers, auf Promontorien waren, wie z. B. in Tauris Herod. IV. 103. in Brauron, in Lakonien Paus. III. 14. 23. 24. in Euböa, wo ihr bekanntes Artemision lag, in Ephesos. Daher heifst sie auch öfters *λιμναια* Paus. II. 7. *λιμνατις* III. 23. *λιμνας* III. 2. wie auch die Athene hiefs, Paus. III. 7. auch *ποταμια* Pind. Pyth. II. 11. *Αλφειαια* Paus. VI. 22. Leukophryne Paus. I. 27. III. 18. hiefs sie als weifse über Vorgebürgen (*οφρυς* cfr. Herod. V. 92.) aufgehende Lichtgöttin. An dieselbe Beziehung der Göttin auf das Wasser ist zu denken, wenn bisweilen von Orten die Rede ist, wo die Göttin zu baden pflegte, wie z. B. Apollod. III. 4. Eben dahin möchten wir auch noch die Inseln mit dem Namen Ortygia, die der Göttin heilig sind, beziehen. Die ursprüngliche Ortygia, wo die Göttin geboren seyn sollte, Hom. H. in Ap. 16. Callim. H. in Del. 255. *δεμνιον Αρτεμιδος* Pind. Nem. I. init., war nach Stra-

bo XIV. 639. ein heiliger Hain auf der Jonischen Küste am Flufs Kenchrios im Gebiet von Ephesos. Bekannter ist aber die Insel Ortygia, die im Hafen von Syrakusä lag, und der Artemis geweiht war. Pind. Pyth. II. 10. In dem Inseln-Cultus ligt an sich schon, wie wir im Folgenden sehen werden, die Idee des Hervorgehens aus dem Wasser, und dann scheint der Vogel Name ορτυξ, wovon die Insel Ortygia ihren Namen hat, in demselben Sinn von der Artemis gesagt zu seyn, in welchem wir oben die Athene mit dem Namen *Αιθυια* gefunden haben. Delos selbst hatte bei den Alten den Namen *Ορτυγια, παρα το τας αγελας των ζωων τυτων φερομενας εκ πελαγυς ίζανειν εις την νησον, δια το ευορμον ειναι*, wie Phanodemus bei Athenaeus IX. p. 392. den Namen erklärt, womit die Sage zusammenhängt, dafs Asteria (d. i. Leto-Artemis) sich selbst in eine Wachtel verwandelt und in das Meer gestürzt habe. Cfr. Dissen ad Pind. Nem. I. init. Aber das Mondlicht geht, wie aus den Fluthen des Meeres, so auch aus dem dunkeln Schoos der Nacht hervor. Daher verband sich mit der Artemis der Begriff des Urlichts, durch welches alle Dinge ins Daseyn gekommen sind, der Gebährerin, der Eileithyia. Nach der einen Sage wird die Eileithyia (*μογοστοκος*) durch das Geschenk eines goldenen, neun Ellen langen Bandes dazu gebracht, vom Olympos herab, der kreifsenden Leto zu Hülfe zu kommen, Hom. H. in Ap. 102. nach der andern aber sprang Artemis zuerst aus der Mutter Schoos und leistete ihr bei der Entbindung Apollons Hebammendienste. Apollod I. 4. 1. Artemis ist also die Eileithyia selbst, weswegen auch von dieser wie von der Leto gesagt wird, sie sei aus dem Hyperboreerlande gekommen. Paus I. 18. Was Olen von der Eileithyia gesungen haben soll, dafs sie den Eros geboren habe, Paus. IX. 27. sagt Cicero Nat. D. III. 23. von der Diana, die er die erste

nennt, die Tochter des Zeus und der Persephone. Diese Identität der Artemis mit der Eilithyia ist es hauptsächlich, wodurch die Artemis zu einer allgemeinen Naturgöttin in dem Sinne erhoben wird, in welchem sie uns in Ephesos als die Mutter alles Lebendigen erscheint. In dieser Beziehung hat Olen die Eileithyia die gute Spinnerin (*ευλινος*) genannt, die noch älter als Kronos sey. Das gleiche Symbol wird der Artemis beigelegt, wenn sie *χρυσηλακατος* heifst, Il. XVI. 183. Odyss. IV. 122. Soph. Trach. 637. coll. Schol. Auch der Leto wird dies Prädikat gegeben, Pind. Nem. VI. 63., wie noch andern Gottheiten, namentlich der Here, Il. XX. 70. Dafs es von der goldenen Spindel, und nicht vom goldenen Pfeil zu verstehen ist, darüber ist Bökh ad Pind. Ol. VI. fin. zu vergleichen. Cfr. Herod. IV. 34. Die Begriffe der Nacht und des Lichts hat die Artemis auch mit der Hekate gemein, und da diese selbst bei Hesiod Theog. 409. 4. als ein Urprincip beschrieben wird, so fällt sie selbst mit der Artemis in lezter Beziehung zusammen. Auch ihrem Namen nach ist sie, wie die Artemis, die Schwester des Apollon, des *Εκατος* Il. XX. 71. des fern Hinwirkenden.

Ethisch genommen ist die Griechische Artemis die jungfräuliche Jägerin. Dies ist ihre gewöhnliche mythisch-epische Erscheinung. Als rüstige Dorische Jungfrau durchschreitet sie in der mondhellen Nacht die Höhen der Waldgebürge, das Dictinnäische vor allen auf Kreta, und erlegt das Wild mit ihrem scharfen Geschofs. Doch gebraucht sie ihr Geschofs, wie ihr Bruder Apollon mit seinen Pfeilen die Männer trifft, auch dazu, es auf Weiber abzusenden, bald zürnend, bald gelinde. Il. (l. 51.) VI. 205. 420. XXIV. 602. Odyss. XV. 409. Die linden Geschosse erklärt man vom natürlichen Tod, weil Sonne und Mond, d. h. die Zeit, ihn bringen. Creuzer Briefe über Hom. S.

202. Man könnte dies, was die Artemis betrifft, als ein Attribut ansehen, das von der grofsen Natur- und Schicksals-Göttin auf die Jägerin übergegangen ist, doch darf es, wenn man die Zweideutigkeit des Wortes *βιος*, das sowohl Bogen als Leben heifst, und den Pfeil des Schmerzens bedenkt, mit welchem die Eileithyia der Gebährerin Seele durchdringt, Il. XI. 269., auch blofs für ein poetisches Bild gehalten werden, um die unsichtbare Wirkung des Todes dadurch zu versinnlichen, wozu der Pfeil der beiden Gottheiten am besten pafste. Daher mufs Apollon gerade auf die Männer, Artemis auf die Weiber die Pfeile spannen. Dafs übrigens Artemis in demselben Sinn Jungfrau (schon die Taurierin heifst *ἡ παρθενος* Herod. IV. 103.) ist, in welchem es Athene ist, und als Jägerin dasselbe, was Athene als Kriegerin, ist leicht zu sehen. Die Jagd ist ja vom Krieg nur wenig verschieden, und das Wesen beider Göttinnen in so vielem übereinstimmend *). Nur haben diese beide

---

*) Richtig ist die Bemerkung Müllers I. Th. S. 379, dafs die Göttin ursprünglich nicht sowohl als Feindin und Verheererin, sondern als Säugamme und Nährerin der Wildbrut gedacht wurde, wie die Stelle bei Aeschylus Agam. v. 140. zeigt: Wohl will die Schöne den zarten Sprossen reissender Leun und aller Thiere im Gefild brustliebenden Jungen. Die Jagd der Göttin ist demnach eigentlich als ein Umgang mit den Thieren der freien Natur, und dieser selbst als die Mittelidee anzusehen, die es erklärt, wie sie zugleich Vorsteherin der Geburt ist, und die Eigenschaften einer *Κορυθαλλια*, *Κερατροφος* (s. Müller) hat. Deswegen glauben wir aber doch nicht von der Parallele ihrer Jagdlust mit der Kriegslust der Athene abstrahiren zu müssen. Artemis ist ursprünglich Naturgöttin, den materiellen Begriff aber, der in der Aphrodite ligt, hat die ethische und ideale Tentenz der Griechen dadurch zurükgedrängt, dafs sie als Jägerin mit einer gleichsam männlichen Thätigkeit gedacht wurde.

Prädikate ihre tiefere Bedeutung bei der Artemis weniger beibehalten, als bei der Athene, indem sie der Mythus bei jener hauptsächlich nur dazu gebrauchte, um in der Göttin der freien Natur, (deren Symbol ihr heiliges Thier, die Hirschkuh ist), die Wälder und Berge durchstreift, und an ihren erwählten Orten, von welchen sie tausend Namen hat, den Reigen ihrer Nymphen aufführt, das Ideal jungfräulicher Reinheit und Schönheit aufzustellen. Doch blieb sie, obgleich stets spröde Jungfrau, die Helferin der Gebährenden *Αρτεμις λοχια*, Eurip. Suppl. 959. *Ευλοχος ερανια τοξον μεδεσσα Αρτεμις* Eur. Hippol. 165. Nur dann, wenn Frauen in schweren Geburtsschmerzen sie anrufen, betritt sie die Städte, Callim. in Dian. wo überhaupt ihre gewöhnlichen Prädikate am vollständigsten zusammengestellt sind.

Es fällt am Ende dieses Capitels von selbst in die Augen, wie sehr die Artemis alle ihre Eigenschaften mit andern weiblichen Gottheiten theilt, und in das Wesen derselben übergeht. Als Eileithyia ist sie Geburts-Göttin, aber als Eileithya-Leto (da sowohl die Eileithyia mit der Leto, als auch die Tochter mit der Mutter wieder zusammenfallen mufs) ist sie die erste Gebährerin selbst, Aphrodite-Mylitta, als Nachtgöttin ist sie Athor, als Lichtgöttin, *φωσφορος*, lucifera, ist sie Astarte-Anahid (nach Paus. III. 26. gab es Lyder, welche die *Αρτεμις Αναιτις* verehrten), als Mondgöttin ist sie Hekate, Here, Jo, als Auftaucherin aus dem Wasser ist sie Derketo, Aphrodite, Athene, als Erdmutter ihrem Namen nach und nach ihren Attributen in Ephesos ist sie Demeter, als Jungfrau ist sie Hestia, und als kriegerische Jungfrau Pallas Athene. Die Eileithyen, die die Töchter der Here heissen, Il. XI. 270. sezen sie noch besonders mit dieser Göttin in Gemeinschaft, und wie die Artemis Orthia. der Lacedämonier von der Weide (*λυγος*), in welcher

ihr Bild eingewachsen, und aufrecht stehend gefunden worden war, λυγοδεσμα hiefs Paus. III. 16., so sollte die Samische Here im Flusse Imbrasos unter einem Weidenstamm geboren seyn, Paus. VII. 4., womit Herodots Nachricht III. 59. zu verbinden, dafs Samier auf Kreta die Stadt Kydonia und den Tempel der Dictynna (der Artemis) erbaut haben. Ferner knüpft ihre goldene Spindel ein neues Band zwischen ihr und mehreren weiblichen Wesen, die wir erst im Folgenden betrachten können. Und wie vielfach greift nicht das Stiersymbol, welches ihr als Taurierin und als Armenisch-persischer Artemis (s. Plut. Lucull. c. 24.) zukam, in den Cultus sowohl der weiblichen (namentlich der Persephone), als auch der männlichen Gottheiten ein, mit welchen sie ohnedies als Schwester des Apollon in naher Berührung steht. Ihr Wesen ist demnach ganz combinatorischer Art, um den Zusammenhang mehrerer Gottheiten zu vermitteln, und wir sehen somit, indem wir mit ihr die Betrachtung der Griechischen Tempelgottheiten beendigen, an ihr zugleich, wenigstens von einer Seite, wie der Griechische Polytheismus auch wieder zum Monotheismus seine Richtung nimmt.

Die wenigen Bemerkungen, die über die Römische Götterlehre nöthig schienen, sind gelegentlich eingestreut worden. Im Allgemeinen kommen die Röschen Tempelgottheiten mit den Griechischen, ihren gewöhnlichen Prädicaten nach, ohne bedeutenden Unterschied überein. Die ältern eigenthümlichen Gottheiten des Italisch-römischen Cultus sind uns meistens nur aus fragmentarischen Nachrichten bekannt, und erscheinen uns so isolirt, dafs wir, aufser der allgemeinen Ahnung eines engen Zusammenhangs des Altitalischen und Altgriechischen in einer gemeinschaftlichen Wurzel, keine durchgreifende Ansicht im Einzelnen gewinnen können. Unter den

Gottheiten, welche früher noch nicht ihre Stelle gefunden haben, mögen etwa noch Folgende für unsern Zweck die bemerkenswerthesten seyn.

1. Janus. Er ist so sehr ein eigenthümlich Italisches Wesen, dafs selbst die Römer ihm keinen Griechischen Gott gleichzustellen wufsten. Ovid. Fast. I. 90. Sein Name ist ohnedies nicht Griechisch, sondern in die Reihe der Formen dis, dew, tschin, genius, gian u. s. w. zu stellen, wie der der Diana oder Jana. Seinem niedrigsten Begriff nach ist er der Gott der Thüren und Thore, bei welchen er mit seinem Doppelgesicht unsern Ausgang und Eingang behütet. Aber der Begriff der Thüre und des Schlüssels, welchen er als Clusius führt, s. Creuzer Symb. Th. II. S. 885., wird nun sogleich so genommen, dafs er zum grofsen Naturgott und Eröffner im weitesten Sinne wird, wie Ovid. Fast. I. 117. treffend ausdrükt:

Quidquid ubique vides, coelum, mare, nubila, terras,
Omnia sunt nostra clausa patentque manu.
Me penes est unum vasti custodia mundi,
Et jus vertendi cardinis omne meum est.

Er ist nach Creuzer Symb. II. S. 882., Jahresgott, Seelenführer, Gott des Aufgangs und Niedergangs, des Anfangs und des Endes, die Zeit, die Sonne, der Himmel, der Aufseher der Welt (Curiatius), der Götter, der Unendliche, der Urgrund alles Seyns, was Ovid. Fast. I. 103. so ausdrükt:

Me Chaos antiqui (nam res sum prisca) vocabant.

Wir sind überzeugt, dafs aus allen diesen Eigenschaften nur dann ein lebendiger Begriff seines Wesens entstehen kann, wenn man in ihm, wie Ritter Vorh. S. 367. zuerst gezeigt hat, den Indischen Buddha-Vischnu erkennt, welcher unter verschiedenen Namen und Formen, wie in die Griechische, so auch in die

Italische Halbinsel, aus denselben nördlich gelegenen Ländern eingewandert ist. Da Vischnu auch Jinah, Jin (Tschin Sin) hiefs, Ritter Vorh. S. 199., woraus ebenso gut Janus als Jina, wie der Etruscische Jupiter geheifsen haben soll, entstehen konnte, so mag zwar in der spätern Vorstellung Jupiter von Janus unterschieden und über ihn gestellt worden seyn, ursprünglich aber scheinen sie Eins gewesen zu seyn. Hauptsächlich aber vermittelt den Janus mit Buddha nach Ritter Vorh. S. 364. der Sabinische, oder vielmehr altitalische Gott Sancus, welcher auch Sancus Semo (Liv. VIII. 20.) oder Dius, Diovis Fidius, Semo Pater hiefs. Sancus aber hiefs der Himmel bei den Sabinern, was nach Tuscischer Lehre Janus war, und nach Festus ist Sancus derselbe Gott mit dem Herkules, welchem als Weltgott an der Strafse Opfer gebracht wurden. Es waren wahrscheinlich diejenigen, welche Ausgangs-Opfer, *εξιτηρια* (nach Etym. m.) hiefsen, und die Strafse, an welcher geopfert wurde, ist der bekannte Herakliden-Weg. Ausgangs-Gott also und Beschüzer des Friedens ist Semo Pater, oder Hercules, welche Eigenschaften auch Janus zukommen, und es läfst sich leicht denken, dafs Janus entweder blofs insofern schon ursprünglich nicht blofs Friedensgott, sondern auch Kriegsgott war, als der Frieden nur durch den Krieg erhalten werden kann, (wie z. B. die Buddhistisch-friedlichen Agathyrsen, gleichwol gegen den nahenden Feind kriegerisch streng verfahren, Herod. IV. 104. 125.), oder dafs er bei den kriegerischen Völkern des alten Italiens, die gedoppelte Aufsicht über den Krieg sowohl als den Frieden erhalten hat. Als Gott der Thüren und des Ausgangs, hat Buttman (Abtheil. der Akad. der Wissensch. in Berlin 1816 — 17. Ueber den Janus), den Italienischen Janus mit dem Griechischen Apollon *θυραιος* oder *αγυιευς* (z. B. Eurip. Phoen. 631.) ver-

glichen, was um so passender ist, da Apollon, der friedliche Gott der Hyperboreer, nach unserer Ansicht überhaupt den Janus nahe berühren mufs. Mit dem Apollon πατρῷος theilt er ferner auch noch den Beinamen Patricius oder Curiatius, weil die edlen ächten Geschlechter von ihm ausgehen. Creuzer, der ebenfalls den Ursprung des Janus in Indischen Avatar's anerkennt, bestätigt diese Ansicht auch noch nicht blofs durch die Doppelgestalt, welche Janus mit Indischen Gottheiten gemein hat, sondern besonders auch durch die Gattin und Schwester des Janus, Camasene, die ein göttliches Fischweib war, oder ein weiblicher Avatar, wie mehrere uns bereits vorgekommene Wesen. Von dem altitalischen Mars, mit welchem Janus gerade den Hauptbegriff des Eröffners oder Zertheilers gemein hat, weswegen ihm in dem Jahr, dessen Einführung Numa zugeschrieben wird, ebenso der erste Monat geheiligt war, wie dem Mars der erste des ältern Jahrs, scheint sich Janus ungefähr auf dieselbe Weise, wie bei den nordischen Völkern von dem Scythischen Ares der Hyperboreische Apollon, unterschieden zu haben.

2. Saturnus ist ebenfalls einer der Götter, deren Begriff zulezt in Janus aufgeht. Er war der Gott des Akerbaus, wenn auch gleich sein Name nicht a satu herkommt (quod ipse agrorum cultor habetur, nominatur a satu, Festus. Macrob. Sat. I. 10.), Sonnen- und Jahresgott, wie ihn die Sitte der Italischen Völker bezeichnet, ihn jedes Jahr bis in den zehenten Monat zu fesseln, und an seinem Fest im December, den Saturnalien, zu lösen. Macrob. I. 8. Vielleicht war er auch Erdgott, wie Niebuhr R. G. I. Th. S. 122. meint, weil seine Gattin die Göttin Ops war, wie Festus sagt: Opis dicta est Saturni conjux, quam voluerunt terram significare, quia omnes opes humano generi terra tribuit, womit zusammenstimmt, dafs in seinem

Tempel in Rom in der achten Region der öffentliche Schaz war, Suet. Claud. c. 24. Characteristisch aber ist bei Saturn die an ihn geknüpfte Italische Sage von dem goldenen Zeitalter, denn:

> Aurea, quae perhibent, illo sub rege fuerunt
> Saecula, sic placida populos in pace regebat,
> Deterior donec paullatim ac decolor aetas,
> Et belli rabies et amor successit habendi.
>
> Virg. Aen. VIII. 324.

Darin scheint sich uns die Buddhaistische Hyperboreer- und Phäaken-Sage von einem glükseligen, friedlichen und milden Volke der Vorzeit zu wiederholen. Es war jene patriarchalische Zeit, in welcher die Völker noch einträchtig beisammen lebten, noch nicht getrennt durch Sectenhafs und Kastenzwang, der dem Buddhaismus überall zuwider ist, und mit welchem erst Zwiespalt, Feindschaft und Krieg unter die Völker gekommen ist. Im Andenken daran lebte jener friedliche Sinn, den die Buddhaisten selbst unter wilden Scythen-Völkern bewahrt haben, jenes Gefühl für die ursprüngliche Gleichheit der Menschen, wovon auf eine merkwürdige Weise Gebräuche noch zeugten, die den Meisten nur mit der Entartung und Rohheit gekommen zu seyn scheinen. (S. unten). Wir zweifeln nicht, dafs auch das dem Saturn in Italien gefeierte Fest, wenn gleich unbewufst, und später wohl nur in seiner Beziehung auf den Sonnenlauf genommen, ursprünglich der Erinnerung an jene glükliche Urzeit des Friedens und der Einheit der Völker geweiht war. Es war ja ein Fest der Freiheit und Gleichheit, wo zwischen Herren und Knechten kein Unterschied war, vielleicht ganz dasselbe Fest, welches um dieselbe Zeit, am 21sten December in der Wintersonnenwende der Ormuzdiener feierte, an welchem der König weifsgekleidet vom Thron

stieg, mit den Bauern zu Tische safs, und sagte: Ich bin, wie einer von euch, und wir sind Brüder. s. Hammer Wien. Jahrb. Bd. X. So ist nun auch der Italische Saturnus ein Buddha-Herakles, welcher ja selbst auch Gott der Sklaven und der Freiheit ist. Er ist aber auch Buddha-Koros, weil er auch Sonnengott ist. Aus dem Zusammenhang mit dieser vom Osten nach dem Westen gewanderten Religion erklärt sich dann auch am besten, warum man den Saturnus so bezeichnend den Hesperischen Gott, den Gott, quem vulgo maxime ad occidentem colunt, Cic. N. D. III. 17. nannte, in demselben Sinn nemlich, in welchem Perseus ein Afsyrer hiefs. In dieser Beziehung möchten wir die Etymologie, die Cicero Nat. D. III. 24. angibt, Saturnus heifse der Gott, quia se saturat annis, nicht für verwerflich erklären, indem auch der Griechische Kronos, mit welchem Saturnus Eins seyn soll, mit Koros und χορεω zusammenhängt *). In dem weissagenden Specht, in welchen Picus, des Saturnus Sohn, verwandelt worden, der der linde Picus, ηπιος πικος, der Nährvater Jupiter-Picus heifst, Creuzer Symb. IV. S. 430. liegen gewifs Züge aus der Apollinischen Religion, welche noch weiter verfolgt werden könnten.

3. Mit Janus und Saturnus darf der Tuscische Tages verbunden werden, über welchen uns Cicero Divin. II. 23. die belehrende Nachricht gibt: „Tages quidam dicitur in agro Tarquiniensi, cum terra araretur, et sulcus altius esset impressus, extitisse repente,

---

*) Doch dürfte wohl auch an das hebräische שַׁדַּי das emphatische Prädikat des höchsten Gottes erinnert werden, urnus ist eine Adject. Endung wie im Hebr. ai. Hammer W. J. 1818. vergleicht den indischen Menu Satiaurata, und die goldene Zeit des Satiajuk.

et eum affatus esse, qui arabat. Is autem Tages, ut in libris est Etruscorum, puerili specie dicitur visus, sed senili fuisse prudentia. Ejus adspectu cum obstupuisset bubulcus, clamoremque majorem cum admiratione edidisset, concursum esse factum, totamque brevi tempore in eum locum Etruriam convenisse: tum illum plura locutum multis audientibus, qui omnia ejus verba exceperint, literisque mandaverint, omnem autem orationem fuisse eam, quae haruspicinae disciplina contineretur, eam postea crevisse rebus novis cognoscendis, et ad eadem illa principia referendis. Haec accepimus ab ipsis, haec scripta conservant, hunc fontem habent disciplinae." Eine inhaltsreiche Stelle, welche uns von selbst die Wesen ins Andenken ruft, die uns den Tages verdeutlichen. Er steigt aus den Furchen der Erde herauf, wie der Chaldäische Oannes, der Indische Avatar, aus den Fluthen des Wassers heraufttaucht, er ist wie dieser, und wie Hermes, ein göttlicher Lehrer, von welchem Wissenschaft und Kenntnifs der heiligen Gebräuche kommt. Wie Hermes als Intelligenz auch der Erdgeist ist, so ist auch in ihm beides verbunden, und wie die Kabiren-Götter gewöhnlich die Merkzeichen eines altväterisch-gewordenen Glaubens an sich tragen müssen, so hat dieser Tages Greisen-Weisheit in Knabengestalt.

An die Kabiren erinnert uns Tages, und bietet uns somit auch einen natürlichen Uebergang zu den Römischen Penaten dar. Denn diese sind vorerst ganz, was die Kabiren der Griechen nach unserer Ansicht sind, die Götter des ältesten Glaubens, die deswegen sowohl in den Hintergrund zurückgetreten sind, als auch noch in näherer Beziehung auf die Natur stehen, die verborgenen innersten Kräfte, aus welchen alles Seyn und Wohlseyn entspringt, und auf welchen alles beruht. Daher wird auch wirklich geradezu gesagt, dafs die Römischen Penaten die Sa-

mothracischen Götter seyen, Macrob. Sat. III. 4. Beyde hatten dieselbe Benennung, cfr. Varro L. L. IV. 10. „Augurum libri scriptos habent sic: Divi potes, et sunt pro illeis, qui in Samothrace θεοι δυνατοι," womit Virg. Aen. III. 12. zu verbinden: feror exul-cum-Penatibus et magnis Dis. Denselben Begriff enthält der Name Penates selbst. Cicero N. D. II. 27. sagt hierüber: „Nec longe absunt ab hac vi (nemlich der Vesta), dii Penates, sive a penu ducto nomine (est enim omne, quo vescuntur homines, penus), sive ab eo, quod penitus insident, ex quo etiam penetrales a poëtis vocantur." Cfr. Macrob. Sat. III. 4. „Qui diligentius eruunt veritatem, penates esse dixerunt, per quos penitus spiramus, per quos habemus corpus, per quos rationem animi possidemus." Merkwürdig ist besonders, was Arnobius adv. Gent. III. aus Varro mittheilt: „Varro, qui sunt introrsus, atque in intimis penetralibus coeli, Deos esse censet, quos loquimur (nemlich Penates), nec eorum numerum, nec nomina sciri. Hos Consentes et Complices Etrusci ajunt et nominant, quod una oriantur et occidant una, sex mares et totidem feminas, nominibus ignotis et memorationis parcissimae, sed eos summi Jovis consiliarios et principes existimari." (Consentes hiefsen sie von consum, d. h. cum und sum, esse, woher auch consilium und der Name des Neptunus Consus, weil er als Gott des Wassers auch Gott der Einsicht ist). Wir haben hier in der Hauptsache ganz den Begriff der Samothracischen Kabiren, sehen aber zugleich auch, da Varro sagt, man kenne weder die Zahl noch den Namen dieser Götter, wie unbestimmt und allgemein der Begriff der Penaten ist. Von diesem weiteren Begriff der Penaten, nach welchem sie überhaupt die ältesten Götter, die kosmischen Potenzen sind. mufs der speciellere Römische Begriff unterschieden werden, nach welchem sie insbesondere die

Schuzgötter und Horte der Wohlfahrt und Dauer des Römischen Staates waren. Dieser Begriff der Penaten ist festzuhalten, wenn namentlich Vesta, Pallas-Minerva, Jupiter, Juno, Mars, Romulus, als Römische Penaten genannt werden. Diese Penaten waren die publici oder majores, oder die dii patrii, welche von den Penates privati, oder familiares, minores, die man im Innern des Hauses, am Heerde verehrte, unterschieden wurden. Denn wie bei den Griechen der *Εστια* der Heerd, des Prytaneum (id est penetrale urbis Liv. XLI. 20.), und jedes einzelnen Hauses heilig war, und wie es einen Zeus *Ερκειος* des Staats und des einzelnen Hofraums gab, so fand auch bei den Römischen Penaten diese doppelte Beziehung statt, wenn es auch gleich nicht gerade von allen ebenso wie von der Vesta gelten mag, dafs sie zugleich publici und privati Penates waren.

Mit den Penaten werden sehr gewöhnlich die Laren zusammen genannt. Diese versezen uns ganz in den Orientalischen Idealismus, in die Lehre der Geister und Genien. Denn auch nach der Etruscischen Ansicht, welche in so vielem dem Geist des Orients treu blieb, ist alles voll Genien, selbst die Götter haben ihre Genien, welche Penates hiefsen, Creuzer Symb. Th. II. S. 846. Unter diese den Persischen Fervers besonders entsprechende Geister gehören im Allgemeinen auch die Laren, wie schon ihr Name zu verstehen gibt. Denn Lar, Lars, Lares, bedeutet soviel als Herr, Fürst, weswegen z. B. auch Lar Porsena. Wir haben hier offenbar wieder den Grundlaut Er, Ar, und wie wir daraus schon Art, Erz, Ert, werden gesehen haben, so geht Lar analog in Lartes über. Sehr natürlich daher, dafs die Laren auch in die älteste Zeit der Pelasger hinüberreichen. Mehreren ihrer ältesten Städte ist der Name Larissa eigen. Auch die Burg des alten Pelasgischen Argos

hiefs Larissa, Paus. II. 23. III. 17. Der Name bedeutet ohne Zweifel soviel als Laren-Siz (von ἵζω sizen), d. h. Götter-Siz, oder Asen-Siz (Asgard). Denn was wir bereits wissen, dafs die Pelasger mit ihren Göttern vom Asenland ausgezogen sind, bestätiget uns auch der Name der Laren, da die älteren Römer statt Lares auch Lases *) sagten, Creuzer II. Th. S. 848. Den bestimmteren Begriff der Laren gibt uns die Beziehung dieser Geister auf die Gefühle, die den Menschen an Heimath und Vaterhaus knüpfen. Die liebsten und süfsesten Beziehungen, vermöge welcher der Mensch in der weiten Welt sich zu Hause fühlt, drükt der Lar familiaris aus. Damit hängt zusammen, dafs die Laren im engsten Sinn die Geister der Verstorbenen waren, die über dem Hause der Nachkom-

---

*) Diese Namensform macht uns sehr wahrscheinlich, dafs auch das alte Latium ursprünglich und etymologisch ein Larissa, ein Laren oder Asen-Siz war. Die Sage, das Kronos einst hier sich verborgen habe, zeigt wenigstens einen religiösen Zusammenhang des Landes mit diesem alten, aus dem eigentlichen Asenland mit dem Pelasgern in den Peloponnes (nach Olympia), und nach Italien gekommenen Asengott. Latiums älteste Bewohner waren nach der Römischen Sage die sogenannten Aborigines, deren Name den Schriftstellern so gerne Veranlassung gab, über die erste thierische Rohheit der Menschen, wie sie meinten, zu philosophiren. Höchst merkwürdig ist, dafs Lycophon seine Kassandra v. 1213. weissagen läfst, Aeneas werde in den Gegenden der Boreigonen dreifsig Thürme gründen. Hier haben wir nun, was mit unserer bisherigen Ausführung vortrefflich zusammenstimmt, Verwandte der Hyperboreer, Abkömmlinge des alten Asengottes Boreas, der so bedeutsam in die altgriechische Geschichte eingreift, und die unnatürlichen Aboriginer müssen mit allen, an sie geknüpften Speculationen sogleich als eine völlig leere Fiction verschwinden. Den Zusammenhang der Laren mit den Asen, zeigt uns selbst die so sonderbar lautende Sage in Tac. Germ. c. 3., dafs bei dem alten Asciburgium am Rhein ein dem Odysseus geweihter Altar mit dem Namen seines Vaters Laertes gefunden worden sey.

men, in welchem deswegen auch die Abgeschiedenen begraben wurden, sanft und segensvoll walten. Die Laren gehen so in die Manen, Lemures, Larvae über. Da die Laren nicht blofs Schuzgeister des Hauses sind, sondern nach ihrem allgemeinen Begriff überhaupt unsichtbare Herrn und Beschüzer, so wurden auch sie in publici und privati unterschieden. Publici hiefsen sie, sofern sie auch ausser dem Hause und ganze Gemeinheiten beschüzen. Man vergl. hierüber besonders die treffliche Ausführung bei Creuzer Symb. Th. II. S. 844. sq.

Erster Abschnitt.

Zweites Capitel.

Lehre von der Welt, oder dem Verhältnifs Gottes zur Welt.

A. Lehre von der Weltschöpfung.

Gott und Welt sind Begriffe, von welchen der eine nicht ohne den andern gedacht, der eine nur durch den andern bestimmt werden kann. Was daher im vorhergehenden Capitel, in welchem wir die Lehre von Gott nach den verschiedenen Formen, die uns die Naturreligion darbietet, für sich betrachtet haben, und das Verhältnifs der verschiedenen einzelnen Götter, sofern alle zusammen auch wieder eine Einheit enthalten, zur Welt oder Natur, soviel möglich auf sich beruhen liefsen, noch unbestimmt und unvollendet bleiben mufste, mufs in diesem Capitel auf sein leztes Princip zurükgeführt werden.

Die Welt ist der Inbegriff der Dinge, oder das reale, bewufstlose Seyn. Gott ist die Intelligenz, oder das ideale, selbstbewufste Seyn. Soll nun das Verhältnifs zwischen Gott und Welt durch den Begriff des Absoluten, das seiner Natur nach Eins ist, bestimmt werden, so kann dieses Verhältnifs nur entweder in der Unterordnung der Welt unter Gott, oder Gottes unter die Welt bestehen. Ist Gott das Unendliche, so ist die Welt das Endliche, ist die Welt das Un-

endliche, so ist Gott das Endliche. Ist Gott der Welt untergeordnet, oder in ihr enthalten, so ist die Intelligenz, oder das ideale Leben nur eine Entwiklung oder Modification des realen Seyns, oder des Naturlebens. Ist die Welt Gott untergeordnet und in ihn gesezt, so ist das reale Seyn nur eine Objectivirung des Idealen, nenne man die Welt das Product oder den Reflex Gottes. Da aber die Naturreligion das Göttliche unter Bildern darstellt, und deswegen als höchstes Princip das Verhältnifs zwischen Idee und Bild aufgestellt werden mufs, so kann sie auch das Verhältnifs zwischen Gott und der Welt nicht anders als nach diesem Princip bestimmen. Gott ist die Idee, die Welt oder Natur ist das Bild. Wir können daher jenen obigen Saz auch so wenden: Entweder ist das Bild der Idee, oder die Idee dem Bilde untergeordnet, womit der doppelte Gesichtspunct bezeichnet ist, welchen wir bei der Darstellung der in dieses Capitel gehörenden Ideen, Symbole und Mythen in den verschiedenen Formen der Naturreligion festhalten müssen.

Auf welche Seite sich die Indische Lehre, von welcher wir auch hier wieder ausgehen, sich hinneigen werde, geht schon aus der im vorigen Capitel gegebenen Darstellung hervor. Jenes Urwesen, Brahma, welcher nach unserer Ansicht mit dem ältesten Buddha noch Eins ist, und sich von ihm nur als die vom Symbolischen reiner gehaltene Idee unterscheiden kann, ist so ganz idealer Natur, so sehr die Intelligenz und die Ichheit selbst, dafs die Welt nur sein Bild oder Leib seyn kann, nur die Allheit der verschiedenen realen Formen, in welchen er das Wesen seines Geistes ausprägt. Daher wird in Hymnen und Lehrstüken der heiligen Schriften der Indier, wenn von dem Wesen des Ewigen und von seinem Verhältnifs zur Welt die Rede ist, öfters ausdrüklich der Saz aufge-

stellt, durch die Kraft der Betrachtung sey dies All geschaffen. Man vergl. die von F. Bopp in der Schrift über das Conjugationssystem der Sanskritsprache mitgetheilten Stellen aus den Vedas S. 275. S. 312. „Wie die Spinne herauszieht und zurükzieht (den Faden), wie Pflanzen sich ausbreiten auf der Erde, wie Haare wachsen auf Lebendigen, so wird dies All hier hervorgebracht von der unvergänglichen Natur. Durch Betrachtung keimt auf das grofse Eine, von ihm wird Nahrung (oder Leib) gezeugt, und daraus nach und nach Athem, Seele, wirkliche Welten. Der Allwissende ist tiefe Betrachtung, bestehend in der Erkenntnifs defs, der alles erkennt, und von diesem kommt das geoffenbarte grofse Eine.“ Damals, als im Anfange der Dinge das All noch im Schoofse des Ewigen ruhte, und Brahma, schwimmend über den Wassern auf dem Lotusblatte, mit den Augen seiner vier Häupter nichts sah, als Finsternifs und Wasser, damals entstund seine Selbstbetrachtung: Woher bin ich? wer bin ich? Und nachdem ihm die Finsternifs zerstreuet, und die Erkenntnifs geöffnet war, und er in dem Schauspiel des ewigen Wesens alle unendlichen Gestalten der irdischen Welt, wie begraben in einem tiefen Schlafe sah, da erhielt er durch die Tiefe der Selbstbeschauung von dem Ewigen (welcher er selbst wieder ist, nur nach verschiedenen Beziehungen gedacht) das Vermögen, hervorzubringen und die Welt aus dem im Schoofse des Ewigen verborgenen Leben zu entwikeln. S. Creuzer Symb. Th. I. S. 596. sq. Aus dieser idealistischen Ansicht ist es zu erklären, warum uns die Indische Kosmogonie in manchen Darstellungen eigentlich als eine psychologische Analyse der verschiedenen geistigen und leiblichen Kräfte des menschlichen Organismus gegeben wird. Dieselbe Idee ist es dann auch, welche den verschiedenen Awatars oder Verkörperungen des Visch-

nu zu Grunde ligt, in welchem als Gott des spätern Brahminen - Systems der ältere Brahma-Buddha sich am reinsten erhalten hat.

Glüklicher Weise sind aus dem leider noch gröfstentheils vergrabenen Schaze der Indischen Veda's wenigstens einige Bruchstüke zu Tage gefördert, in welchen wir, neben den schon im ersten Cap. daraus genommenen Stellen, eine weitere überzeugende Bestätigung des bisher von uns angenommenen und aufgestellten Idealismus finden. Je wichtiger dies für unsere Ansicht von der alten Mythologie und Naturreligion im Ganzen ist, desto mehr lohnt es sich, diese alte urkundliche Zeugnisse genauer ins Auge zu fassen. Wir heben daher hier diejenige Stellen heraus, in welchen sich uns die Objectivirung des Idealen im Realen am deutlichsten zeigt.

„Nichts war, heifst es im Jadschur-Veda, s. Bopp a. a. O. S. 284., in dieser Welt (vor der Production der Seele). Dies All war umringt vom Tode, gierig zu verschlingen, denn Tod ist der Verschlinger. Er bildete die Seele, verlangend, selbst begabt zu seyn mit einer Seele. Diese (Verschiedenheit von Gestalten) war (vor der Erzeugung des Körpers) Seele, tragend eine menschliche Gestalt. Darauf sich wendend ringsum sah dieses (ursprüngliche Wesen) nichts als sich selbst und Er zuerst sprach: „Ich bin Ich" deswegen war sein Name Ich, und deshalb erwiedert auch jezt, wenn er gerufen wird, ein Mensch zuerst: „Ich bin es" und dann gibt er seinen andern Namen, der ihm gehört. — Er empfand Furcht, und deshalb fürchtet der Mensch, wenn er allein ist. Doch dachte er: da nichts ausser mir selbst, warum sollte ich fürchten? So wich seine Furcht von ihm, denn was sollte er fürchten, da Furcht immer seyn mufs, vor Anderem? Er fühlte keine Freude, und deshalb freut der Mensch sich nicht, wenn er allein ist. Er wünschte das Da-

seyn eines Andern, und alsbald wurde er so, wie Mann und Weib ist in Wechsel-Umarmung. Er machte, dafs sein eigen Selbst in zwei zerfiel, und so ward Mann und Weib. Deshalb war dieser (Leib, so getrennt) gleichsam eine unvollkommene Hälfte von ihm selbst. Er nahte ihr, und daher wurden menschliche Wesen erzeugt. — Sie dachte zweifelnd: Wie kann Er, der mich erzeugt hat von sich selbst, mir nahen? Ich will eine andere Gestalt annehmen! Sie ward eine Kuh, und der Andere ward ein Stier, und nahte ihr, und das Erzeugnifs waren Kühe. Sie ward verwandelt in eine Stutte, und er in einen Hengst; Eins ward zu einer Eselin, und das Andere zu einem Esel, so nahte er ihr wieder, und die einhufige Art war das Erzeugnifs. Sie ward Ziege, er Bok, sie ein Schaaf, er ein Widder, so nahte er ihr, und erzeugt wurden Ziegen und Schaafe. Auf diese Weise schuff Er jegliches Paar bis zu den Ameisen, und allerkleinsten Insekten.“ Wer erinnert sich hier nicht der androgynischen Wesen, die in der Vorderasiatischen und ältesten Griechischen Mythologie zuweilen vorkommen, vor allem aber des Homerischen Proteus, des weissagenden Meergreises, der sich in Wasser und Feuer, in Bäume und allerlei Thiergestalten verwandelt, und alles zu werden versucht, was auf der Erde lebet und webt? Odyss. IV. 400. 455. Ausführlicher noch, und sowohl mythischer als naturphilosophischer finden wir diese Idee in einem Abschnitte des Sama Veda. S. Bopp a. a. O. S. 301. „Ursprünglich war dies (All) wirklich Geist (Seele) allein; Nichts sonst, was immer war, wirksam (oder unwirksam). Er dachte: Ich will Welten schaffen. So schuff er diese (verschiedenen) Welten. Wasser ist (das Gebiet-Region-) ober dem Himmel, welches der Himmel aufrecht hält*). Die Atmosphäre

*) Dieselbe Vorstellung I. Mos. I. 7. Ps. CIV. 3. CXLVIII. 4. Ein Himmels-Ocean oberhalb dem Himmelsgewölbe.

umfaſst Licht, die Erde ist sterblich, und die Gebiete (Regionen) sind die Wasser. Er dachte: Dieses sind wirklich Welten, ich will Wächter der Welten schaffen. So zog er aus den Wassern und bildete ein leibumhülltes Wesen. Er schaute es an, und des also angeschauten Wesens Mund öffnete sich wie ein Ey. Aus dem Munde gieng Rede aus, aus der Rede gieng Feuer hervor. Die Nasenlöcher weiteten sich, aus den Nasenlöchern wehete Athem, vom Athem aus ward Luft verbreitet. Die Augen giengen auf, aus den Augen entsprang ein Glanzblik, von diesem Glanzblik ward die Sonne gezeugt. Die Ohren erweiterten sich, aus den Ohren kam das Horchen, und aus diesem des Raumes Gebiete. Die Haut dehnte sich aus, aus der Haut sproſste Haar, und aus diesem erwuchsen Kräuter und Bäume. Die Brust schloſs sich auf, aus der Brust gieng das Gemüth hervor, und aus dem Gemüth der Mond. Der Nabel borst, aus dem Nabel kam Verschlingen, aus diesem Tod. Das Zeugungsorgan borst, daraus floſs fruchtbarer Same, woraus die Wasser ihren Ursprung nahmen. Diese Gottheiten, als sie so gebildet, fielen in dies weite Meer, und zu Ihm kamen sie mit Durst und Hunger, und zu ihm sprachen sie also: Verleih uns eine (kleinere) Gestalt, in welcher wir wohnend Nahrung genieſsen mögen. Er bot ihnen eine Kuh (Gestalt). Sie sprachen: Die genügt uns nicht. Er stellte ihnen eine Roſs (Gestalt) vor. Sie sprachen: auch die genügt uns nicht. Er zeigte ihnen die Menschengestalt. Sie riefen aus: Wohlgemacht! Ach wundersam. Deshalb ist der Mensch allein (genannt) Wohlgestalt. Er gebot ihnen ihre zukomenden Stellen einzunehmen. Feuer ward Rede, gieng ein zum Munde. Luft, Athem werdend, drang ein in die Nase. Die Sonne, Sehkraft werdend, durchdrang die Augen. Raum ward Hören, und nahm die Ohren ein. Kräuter und Bäume wurden Haar, und be-

sezten die Haut. Der Mond ward Gemüth, und trat in die Brust. Tod ward Verschlingung, und drang durch den Nabel. Und Wasser ward fruchtbarer Same, und nahm ein das Zeugungs-Organ. Hunger und Durst wendeten sich zu Ihm, und sprachen: Weise uns an (unsere Stellen). Er anwortete: Ich vertheile Euch unter diese Gottheiten, und ich mache Euch theilnehmend mit ihnen. Daher kommt es, dafs welcher Gottheit immer ein Opfer gebracht wird, Hunger und Durst (daran) theilnehmen mit ihr.“ In diesem mythischen Philosophem sehen wir ebenfalls das Urwesen, oder den intelligenten Geist durch verschiedene Verwandlungen in die Realität der Dinge und lebendigen Wesen übergehen. Er schafft zuerst die materiellen Urelemente, und objectivirt sich dann in einem verkörperten Wesen, in einem Leibe, aus dessen Theilen und Organen sich die verschiedenen Bestandtheile des Universums und die Urstoffe des Lebens einzeln absondern. Feuer, Luft, Sonne, Raum, Kräuter und Bäume, Mond, Tod, Wasser machen das Universum aus, sie enthalten die Principien des Lebens der einzelnen Wesen. Aber die abgesonderten und isolirten Bestandtheile streben, wie sie ursprünglich in dem Urleibe vereinigt waren, so nun auch wieder in Einen Organismus sich zu vereinigen und zusammenzuziehen. Daher stellen sie sich als die Grundstoffe der lebendigen Geschöpfe dar, und aus der Vereinigung der abgesonderten Bestandtheile, die das Universum ausmachen, entstehen die organischen Wesen. Denn jedes organische Wesen ist gleichsam ein Mikrokosmus, eine Welt im Kleineu, aber dieses Gesammtleben des Universum stellt sich in den Thieren nur unvollkommen dar, (daher sagen die sogenannten acht Gottheiten, die Gestalt der Kuh oder des Pferdes genüge ihnen nicht), erst im Menschen erreicht es seine Vollendung, er ist das vollkommenste orga-

nische Wesen, der wahre Mikrokosmus, der Organismus der Natur ist der Reflex des menschlichen Organismus, wie ja auch die Ichheit die göttliche Intelligenz selbst ist. Als organisches Wesen hat der Mensch den Trieb der Selbsterhaltung, daher empfindet er Hunger und Durst. Da aber die einzelnen Theile des menschlichen Organismus dem Wesen nach identisch sind mit den Bestandtheilen des Universums, so wird auch diesen Hunger und Durst beigelegt, welche, da die Bestandtheile des Universums und des menschlichen Organismus als Gottheiten vorgestellt sind, durch die den Gottheiten dargebrachte Opfer befriedigt werden, d. h. das Universum bedarf als ein grofser Organismus beständig eines Erhaltungsstoffes, Nahrung ist die Form seiner Existenz. In dem weitern Inhalt desselben Abschnittes ist davon die Rede, wie sich die Nahrung, die der Weltschöpfer aus dem Wasser bildete, den verschiedenen Organen des prototypischen Wesens darstellte, bis es sich endlich derselben durch Verschlingung bemächtigte. Die Luft, die so eingesogen wird, ergreift die Nahrung und eben diese Luft ist das Band des Lebens. „Da bedachte der Weltgeist: Wie kann dieser Leib bestehen, ohne mich. Er sann nach, an welchem Ende er eindringen sollte. Er dachte: Wenn (ohne mich) die Rede spricht, der Athem haucht, das Gesicht sieht, wenn das Gehör hört, die Haut fühlt, und der Geist sinnet, wenn das Verschlingen schlingt, und das Zeugungsorgan seine Verrichtungen vollbringt, Wer bin dann Ich? Theilend die Nath drang er ein auf diesem Wege. Diese Oeffnung wird genannt die Nath, und ist die Strafse zur Seligkeit.“ Dies ist ohne Zweifel so zu verstehen: Wenn der Weltgeist sich in dem Urleib, oder weil die menschliche Gestalt die vollkommenste ist, in den Urmenschen objectivirt hat, so erkennt er sich auch wieder, weil ja das Reale nur der

Reflex des Idealen ist, als identisch mit ihm an, d. h. mythisch: er geht in denselben ein. Das Universum ist also gleichsam der grofse Naturleib der göttlichen Weltseele, die im Realen objectivirte Intelligenz. „Der eingekörperte Geist, heifst es in einer andern Stelle der Veda's s. Hammer über die As. Research. W. J. 1818. II. Bd. S. 260. sq. mit tausend Köpfen, tausend Augen, tausend Füfsen steht in der menschlichen Brust, während er die ganze Erde durchdringt. Dieses Wesen ist das Weltall, und alles, was war und seyn wird. Es wächst durch Nahrung, und vertheilt die Unsterblichkeit. Solch ist seine Gröfse, und defshalb ist er der vortrefflichste eingekörperte Geist, die Elemente des Weltalls sind blos ein Theil von ihm, und drei Theile von ihm sind Unsterblichkeit im Himmel.“ — „Was ist diese Seele? (s. Bopp S. 308.) Ist sie das, wodurch ein Mensch sieht? wodurch er hört, wodurch er Düfte riecht? wodurch er Rede äussert? wodurch er angenehmen oder unangenehmen Geschmak unterscheidet? Ist sie Verstand oder Wille? Ist sie Empfindung? oder Kraft? oder Unterscheidungs-Vermögen? oder Wahrnehmung? oder Auffassung? oder Festhaltung? oder Aufmerksamkeit? oder Anwendung? oder Eile? oder Gedächtnifs? oder Zustimmung? oder Bestimmung? oder thierische Wirksamkeit? oder Wunsch? oder Sehnsucht? All dies sind blos verschiedene Namen von Wahrnehmung. Aber dieser Geist (als Seele bestehend in dem Vermögen der Wahrnehmung) ist Brahma, er ist Indra, er ist der Herr der Creaturen: diese Götter sind Er, und so die fünf Urstoffe, Erde, Luft, das ätherische Flüfsige, Wasser und Licht: diese, und dieselben verbunden mit kleinen Gegenständen und andern Samen (des Seyns) und wieder andern Wesen hervorgebracht von Eiern, oder getragen in Leibern, oder entstehend in warmer Feuchte, oder sprossend aus Pflanzen; Rosse

oder Kühe, oder Menschen oder Elephanten, was immer lebt und schreitet, oder fliegt, oder was immer unbeweglich ist (als Kräuter und Bäume), all das ist das Auge der Intelligenz. Auf Vernunft ist jegliches Ding gegründet, die Welt ist das Auge der Vernunft, und Vernunft ist ihre Begründung. Intelligenz ist Brahma, der Grofse.“

Im Zusammenhang mit dem bisher Angeführten verdient unter den Vorstellungen, durch welche die Indische Kosmogonie die Einbildung des Idealen in das Reale oder wie man es nennen kann, die Transsubstantiation, durch welche der Weltgeist in alle Theile des Universums eingeht, und so in ihnen sich und die Welt offenbart, versinnlicht, besonders noch die bildliche Vorstellung des Schöpfungs - Opfers und des Welteys bemerkt zu werden. Die erstere Vorstellung finden wir in einer Stelle der Veda's, welche Hammer in dem genannten reichhaltigen Auszuge aus den Asiatik Researches in den Wien. Jahrb. 1818. herausgehoben hat. „Ihn, heifst es daselbst, nämlich den im allgemeinen Opfer vergegenwärtigten Weltgeist opferten die Götter und Halbgötter und die heiligen Weisen als ein Schlachtopfer auf heiligem Grase, und vollzogen so eine heilige Handlung der Religion. In wie viele Theile theilten sie dieses von ihnen geopferte Wesen? Was ward aus seinem Munde? Wie werden seine Arme, Schenkel und Füsse jezt genannt? Sein Mund ward zum Priester, sein Arm zum Krieger, sein Schenkel zum Bauer, und sein Fufs zum Sklaven. Der Mond ward hervorgebracht aus seinem Gemüthe, die Sonne sprang aus seinen Augen, Luft und Othem giengen aus seinem Ohr, und Feuer aus seinem Munde aus. Das feinste Element wurde aus seinem Nabel, der Himmel aus seinem Haupte, die Erde aus seinem Fusse, der Raum aus seinem Ohre hervorgebracht: so bildete er die Welten.“ Man vergl. damit die Stelle,

welche Bopp S. 276. aus dem Rig Veda anführt: „Dieses Opfer, welches gewoben ward mit Fäden auf jeder Seite, und ausgestrekt durch die Anstrengung von hundert und einem Gott, die Väter, welche woben und bildeten, Zettel und Einschlag machten, verehre du! der erste (männliche) breitet aus und umgränzt (dieses Gewebe), und entfaltet es in dieser Welt und im Himmel. Diese Strahlen (des Schöpfers) sammelten sich am Altar, und bereiteten die heiligen Stränge und die Fäden des Aufzugs. Welches war das Maas dieses göttlichen Opfers, welches alle Götter opferten? was seine Gestalt? was der Grund? das Gehege? die Opferung und das Gebet? Zuerst ward hervorgebracht das Feuer, darauf die Sonne, darauf der Mond. — Durch dieses allgemeine Opfer wurden die Weisen und die Menschen gebildet.“ Auf dieses Schöpfungs-Opfer bezieht sich auch das Opfer Aswameda, welches im Jadschur Veda erwähnt wird. Das Pferd, welches Gegenstand desselben ist, wird als ein Sinnbild des Viradsch, oder des allgeoffenbarten Urwesens angesehen. Die verschiedenen Theile seines Körpers werden als Maas der Zeit und des Raumes beschrieben. Sein Kopf ist der Morgen, sein Auge die Sonne, sein Othem die Luft, sein Ohr der Mond u. s. w. Und nach einer andern Stelle wird das Pferd gleichsam als ein Surrogat für alle andere wilde und zahme Thiere, deren Gesamtheit das Urwesen vorstellt, betrachtet. s. Hammer a. a. O. Unter den Göttern und Halbgöttern, welche alle an dem allgemeinen Opfer theilnehmen, ist unstreitig das Universum nach seinen verschiedenen Theilen zu verstehen. Ein Opfer aber, und zwar ein solches, welches von den Göttern, die die einzelnen Theile des Weltganzen repräsentiren, an dem Einen Urwesen vollzogen wird, wird die Schöpfung genannt, theils um den Schöpfungsact als einen heiligen Act der Gottheit darzustellen, theils

weil die Schöpfung ein Herausgehen des Einen Ganzen in eine Mehrheit getrennter Theile ist. Das göttliche Urwesen entäussert sich gleichsam seiner selbst, und macht sich in einer gewissen Beziehung leidend, um der Gesammtheit der Creaturen Raum und Wesenheit zu geben. Der Theil kann zwar nur in dem Ganzen bestehen, ist aber doch zugleich gleichsam eine Beschränkung und Verminderung desselben. Dasselbe Wesen aber ist es, welches bei der Schöpfung sowohl handelt als leidet. Bei der bekannten Unterscheidung zwischen natura naturans und natura naturata ist zwar der Gesichtspunct ein anderer, die Unterscheidung selbst aber ist der Sache nach dieselbe. Merkwürdig aber ist, wie sich die bildliche Idee, die das symbolische Weltopfer der Indischen Kosmogonie enthält, worauf auch schon Hammer in den Wien. Jahrb. Bd. I. 1818. aufmerksam gemacht hat, in der religiösen Symbolik und Mythologie auch anderer Völker wiederhohlt, in dem Persischen Mithrasopfer, in der Zerstüklung des Ägyptischen Osiris, und des Griechischen Dionysos-Zagreus. Wie überraschend ist insbesondere der bedeutsame und nur aus dem Indischen Symbole des Weltopfers erklärbare Name *ισοδαιτης*, welcher dem Dionysos, eben so sofern er von den Titanen zerrissen wird, zukommt? S. Creuzer Symb. Th. III. S. 385. 389. Wie von einem gemeinsamen Male (*απο της δαιτος εισης* Il. I. 468.) allen Teilnehmenden ein bestimmter Theil zugetheilt wird, so bekommen auch bei der kosmogonischen Zertheilung des Einen Wesens in Elemente und Körper alle besondere Wesen, sofern sie ins Daseyn kommen, gleichsam ihren Antheil von dem Einen in die Vielheit der Naturtheile auseinandergehenden Urwesen. Das ist die heilige Opferhandlung der Indischen Kosmogonie, bei welcher alle Götter zugegen sind. Wir werden später sehen, wie dieselbe Idee in der Griechischen Mythologie auch

unter dem Bilde eines festlichen Hochzeitmales, welches die Götter feiern, vorkommt. Es ist aber die Zertheilung des Urwesens im allgemeinen Weltopfer, da das Urwesen die Intelligenz ist, eigentlich nichts anders als die Objectivirung derselben in der realen, getheilten Natur. Aus demselben Gesichtspunct ist auch das Symbol des Weltei's zu betrachten, von welchem sowohl in dem Jadschur Veda (s. Majer's Brahmaismus S. 38.) als auch in den Verordnungen des Menu die Rede ist. Leztere geben folgende Beschreibung (Majer Brahm. S. 45.): „Als das ewige und unbegreifliche Wesen, welches selbst die Seele aller Wesen ist, dieso verschiedenen Wesen aus seiner eigenen göttlichen Substanz hervorbringen wollte, schuff es mit einem Gedanken zuerst die Gewässer und in ihnen einen fruchtbaren Licht-Samen. Dieser Same war ein Ei, glänzend wie Gold, flatternd wie der Sonne Licht in tausend Strahlen, und in dem Ei lebte, und wurde geboren das Wesen selbst in der Gestalt des Brahma, des grofsen Urvaters aller Geister. Nachdem er in diesem Ei ein ganzes Jahr unthätig gesessen hatte, liefs er dasselbe durch seine Gedanken auseinandergehen. Darnach bildete er aus den beiden Hälften desselben den Himmel und die Erde, zwischen beiden aber den Akasch, oder Aether, die acht Gegenden und den bleibenden Wasserbehälter. Er schuff das grofse Princip der Seele, oder die erste Ausdehnung der göttlichen Vorstellung. Hierauf das Bewufstseyn, den innern Ermahner und Regierer, dann die Seele und alle Lebensgestalten, begabt mit den drei Eigenschaften Satwa, Radscha und Tama, und den fünf Sinnen. Dadurch, dafs auch die kleinsten Theilchen der sechs unermefslich wirksamen Principe des Bewufstseyns und der fünf Sinne mit Ausflüssen des höchsten Geistes, oder ursprünglichen Selbsts, durchdrungen wurden, entstunden aus diesen sieben die gros-

sen, mit besondern Kräften begabten Urstoffe, und die Seele mit unendlich feinen Wirkungen, die unabänderliche Ursache aller Erscheinungen. Die Urstoffe wurden auf folgende Weise: Zuerst durch den Geist, der da thätig ist, durch des Schaffens Trieb, der Aether, aus diesem die Luft, aus der Luft das Licht, aus dem Licht das Wasser, aus dem Wasser die Erde, entsprechend dem Gehörs- Geruchs- Gesichts- Geschmaks- und Gefühls-Sinn. Weiter schuff dann Brahma die Zeit, die Sterne, Flüfse, Meere, Berge, Gefilde und Thäler, und theilte sein eigenes Wesen, und wurde halb männlich, halb weiblich, oder wirkende und leidende Natur.“ Dieses Ei, aus welchem alles Sichtbare geworden, ist wie das Urwesen, in welchem nach der obigen Stelle der Weltschöpfer sich selbst objectivirt, eine ideale Präformation der wirklichen Welt, der Gedanke der noch in der Einheit des Begriffs enthaltenen Welt in einem bildlichen Reflex, welcher, indem das Bild durch Hervorhebung seiner einzelnen Theile mehr und mehr concret wird, den Uebergang des Idealen zum Realen vermittelt. Denn das Bildliche steht in der Mitte zwischen dem Gedachten und Wirklichen. Brahma, der das Weltei schafft, ist derselbe Brahma, der in dem Weltei sizt. So ist das Bild immer wieder identisch mit der Idee, welcher es entspricht. Was aber in der obigen Stelle gleich nachher von dem grofsen Princip der Seele gesagt wird, welches der Ewige schuff, scheint nicht mehr zu dem Symbol des Welteis zu gehören, sondern wie das Ei, als Bild, das Mittlere ist zwischen dem Gedanken der Weltschöpfung und der wirklichen Welt, so ist nach der logischen Ansicht die Seele mit ihren verschiedenen Vermögen auf gleiche Weise ein Mittleres, durch welches der absolute Geist sich selbst beschränkend hindurchgeht, um sich in der realen Welt des empirischen Bewufstseyns zu objectiviren.

Daher ist auch die menschliche Seele, wie aus den früheren Stellen zu sehen ist, nach dieser Ansicht mit der göttlichen Intelligenz Eins. Wie das Weltopfer, so ist auch der Weltei der Indischen Kosmogonie das Urbild der ähnlichen bildlichen Vorstellungen, die wir sonst finden.

In den bisherigen Darstellungen greift die philosophische und mythische Betrachtungsweise wechselsweise in einander ein, doch treten gewisse philosophische Hauptbegriffe so bestimmt und deutlich hervor, dafs im Zusammenhang mit diesen auch das Mythische eigentlich eine rein-philosophische Bedeutung zu gewinnen scheint. Indem der Geist sein ewiges Wesen in einer sichtbaren Welt offenbaren will, kann er nur in symbolisch-mythischen Gestalten aus dem Intelligibeln in die Welt der Erscheinung übergehen. Aber was ist nun das innere Princip, vermöge dessen der Geist aus sich selbst herausgehen, und er, „der wahrhaft Bestehende, der nicht Name nicht Gestalt ist," in der Besonderheit der Formen erscheinen will? Dies führt uns auf einen der wichtigsten mythologischen Begriffe, auf die Indische Maia. Denn „der Grund des sichtbaren Daseyns der Welt liegt in der Maia. Allem Lebendigen Lust gebend, ist sie die Eigenschaft des Verlangens von Brahm, das ewige göttliche Wollen. Ewige Liebe auch heifst sie, weil die Liebe keinen Anfang hat, wohl aber ein Ende, wenn kommt die Erkenntnifs. Maia, die da vorhanden war, vor aller Hervorbringung; machte sichtbar durch Mischung mit Atma, dem grofsen Lichtwesen, die Trimurti, oder in einem Ganzen vereinigten drei Brahma und Wischnu und Rudra. Zuerst wurde die Eigenschaft Tama, oder Wille mit Zerstörung, und in ihr Rudra mit drei Augen, sein Licht gleich dem Krystall. Wieder gab Brahma Bewegung seinem Wollen, es erweiterte sich in Tama, und die-

se Erweiterung ist Radscha, die Eigenschaft der Hervorbringung, in ihr Brahma, weifsröthlicht von Farbe, mit vierfachem Munde, sprechend die Vedas. Durch neue Bewegung auch Radscha erweiternd, kam Satwa die Eigenschaft der Erhaltung, in ihr Wischnu, feuerfarben mit vier Armen. Also ist Brahm aus sich selbst herausgegangen in Gestalten, der Maia wegen erscheint er in vielen Gestalten, erfüllt er die Sinne, ist selbst Sinn. Die Welt gemischt aus Brahm und Maia, gleicht einem Meere, in welchem Sinne und Urstoffe und Zustände sind Quellen und Wellen und Ströme." S. Majer Brahm. S. 36. 37., nach dem Jadschur und Athar Veda. Hier ist der Begriff der Maia noch rein philosophisch gehalten. Sie ist die Liebe Gottes zur Welt, der ewige Wille des allein Selbstständigen, sich in der Erscheinung zu offenbaren, die göttliche Lust des Schaffens, „die zuerst gebildet ward in seinem Geiste, und der ursprüngliche Zeugungssame war, den die Weisen, ihn erkennend durch den Verstand, in ihren Herzen unterscheiden in der Nicht-Wesenheit als die Grenze der Wesenheit," s. Bopp S. 273. d. h. die Welt ist vermöge der Maia zwar eine erscheinende wirklich seyende Welt, aber dem ewigen Wesen, dem wahrhaft Seyenden gegenüber, ist sie nur ein täuschendes nichtiges Scheinbild. Diese Maia ist der Punct, wo sich Wesenheit und Nichtwesenheit, Seyendes und Erscheinendes trennt, und von welchem aus nun auch die Philosophie in das weite Gebiet des Symbols und des Mythus hinübergeht. Hat sich einmal das göttliche Wesen in der Erscheinung, in Bild und Gestalt geoffenbart, so reflectirt sich der Eine Lichtstrahl in tausend bunten Formen. Daher ist diese Maia nicht blos die Weltmutter, sondern auch die wahre Mutter aller jener Götterwesen, welche die Indische Mythologie, die wir ja selbst wieder als die fruchtbare Mutter jeder an-

dern Mythologie ansehen dürfen, aufgestellt hat. Eine Mutter ist diese Indische Mai oder Maha-Mai (magna mater, s. Ritter Vorh. S. 58.), auch schon ihrem Begriff und Namen nach, und dieser Name Mai enthält überhaupt den gemeinsamen Grundlaut des Mutter-Namens in allen uns bekannten Sprachen. Persisch: Mami, Mader, Hebräisch ם, Griechisch *Μᾶ*, *Μητηρ*.

Lateinisch: Mater, Deutsch: Mutter, Amme. *Μαϑ* war auch ein Beiname der Aegyptischen Isis, welcher sie sicher als Mutter bezeichnete *). Mutter aber konnte die Indische Maia nur insofern genannt werden, sofern sie überhaupt das Princip des realen Seyns ist, weswegen sie auch sogleich mit der Indischen Göttin Bhavani zusammenfällt, welche nicht nur, wie die Maia, nach der Indischen Mythologie die Mutter der drei grofsen Dejota's ist, s. Creuzer Symb. I. S. 587., sondern auch schon in der Bedeutung ihres Namens (von bhu, bhavati, d. h. Seyn, s. Bopp Sandkrit-Conjug. S. 6.) den Begriff der Existenz ausdrükt. Wie demnach das ewige, intelligible und intelligente Wesen in Brahma, dem Weltschöpfer, zur

---

*) Ebenso allgemein ist der Grundlaut des Vater-Namens. Indisch: Pitr, Hebr. אב (woher auch der Aegyptische Apis) und sodann *πατηρ*, pater, Vater. Die Scythen nannten den Zeus, wie Herod. IV. 59. sagt, *ορϑοτατα Παπαιος* (Papa Allvater). *Απια*, wie sie die Erde nannten, hiefs dann vielleicht Mutter. Bemerkenswerth ist, dafs von der Wurzel Ma, oder Am, Mutter ebenso das lateinische Amo herzukommen scheint, wie von אב Vater des hebr. אהב lieben. Die Liebe der Eltern und Kinder ist die erste und schönste Anschauung der Liebe. Und erinnert nicht das besonders die Liebe der Eltern und Kinder bezeichnende Griechische Zeitwort *στεργω* mit dem Umlaut *o* gar zu deutlich an den im Deutschen gleichnamigen, im alten Asien heiligen, und in Griechenland wie noch jezt durch seine Pietät bekannten Vogel?

Person wird, und sich in einem männlichen Wesen objectivirt, so ist es nur eine Modification, oder vielmehr (man vgl. oben S. 57.) eine weitere Ausbildung der ursprünglich idealistischen, aber mehr und mehr realistisch gewendeten Religionsphilosophie, wenn an die Steile des Brahma eine höchste weibliche Naturgottheit gesezt wird. Denken wir uns beide Principien, das idealistische und realistische, oder das männliche und weibliche in ihrer ursprünglichen Einheit, so können wir sagen, die Maia-Bhavani sey die Seele, wie Brahma der Geist. Diese Ansicht scheint uns wirklich dem Hymnus aus dem Rigveda (bei Bopp S. 290) zu Grunde zu liegen, in welchem die höchste allgemeine Weltseele, die wirksame Kraft Brahmas, die von ihm ausgeht, als weibliches Wesen (Vatsch oder Vetsch genannt, d, h. Rede, Wort, vox) sich selbst so preist: „Ich schweife mit den Rudras, mit den Vasu's, Adytias, Visvadeva's. (Vgl. Majer Brahm. S. 72. sq.) Ich halte aufrecht die Sonne und das Meer (Mitra und Varuna), das Firmament (Indra) und das Feuer, und die beiden Aswins. Ich stüze den Mond, den Zerstörer (der Feinde) und die Sonne. Ich verleihe Reichthum dem redlichen Geber, der Opfer verrichtet, Gaben darbringt, und Genüge leistet den Gottheiten. Ich, die ich die Königin bin, die Verleiherin des Reichthums, die Besizerin von Wissenschaft, und Erste von denen, die Verehrung verdienen, welche die Götter geben, allgemein, allgegenwärtig, und durchdringend alle Wesen. Wer Nahrung genießt durch mich, so wie wer sieht, athmet, hört durch mich, doch mich nicht kennt, ist verloren; — höret denn das Wort, das ich ausspreche: Ich erkläre dies selbst, die ich verehrt werde von Göttern und Menschen, ich mache stark, wen ich erwähle, ich mache ihn Brahma (vollkommen, heilig) und weise. Für Rudra spanne ich den Bogen, zu tödten den Dä-

mon, Feind von Brahma, für das Volk führe ich Krieg (gegen seine Feinde), und ich durchdringe Himmel und Erde. Ich trug (gebahr) den Vater (d. h. den Himmel oder das Firmament) im Haupte dieser allgemeinen Weltseele, und mein Ursprung ist in der Mitte des Meeres, und deshalb durchdringe ich alle Wesen und berühre diesen Himmel mit meiner Form. Ursprünglich zeugend alle Wesen gehe ich vorüber gleich dem Lufthauch, ich bin ober diesem Himmel, über diese Erde hinaus, und was der Grofse ist, das bin Ich." Die Aehnlichkeit dieses Indischen Wesens mit der Griechischen Athene, und wie sehr das Verhältnifs desselben zu Brahma mit dem der Athene zu Zeus übereinkommt, wird hier niemand verkennen können. Vorzüglich achte man aber auch darauf, dafs auf gleiche Weise, wie die Athene ursprünglich der Tiefe angehört, so auch diese allgemeine Weltseele ihren Ursprung in der Mitte des Meeres hat. Wir kommen damit auf den Hauptsaz der Indischen Kosmogonie, dafs die Welt aus dem Wasser hervorgegangen, dafs in dem Wasser der Anfang aller Dinge liege, welcher Saz auch schon in den oben aus den Vedas angeführten Stellen wiederholt angedeutet ist. Auf dem Wasser schwamm Brahma zuerst als Weltschöpfer, aus den Wassern zog er jenes Wesen, welches der Prototyp der Weltschöpfung wurde, die Wasser schuff er zuerst mit seinen Gedanken, als er das Welt-Ei bildete. Wie nun Brahma in dem Acte der Weltschöpfung sich real in dem Elemente des Wassers objectivirt, oder zum Vischnu wird, so ist auch das weibliche Naturprincip, die Weltmutter Maia-Bhavani, die allgemeine Weltseele, real genommen, das Wasser *). Wird nun dieser

*) Es darf hier wohl auch auf die wir glauben nicht zufällige Aehnlichkeit der beiden Hebräischen Worte אֵם Mutter,

reale Begriff des Wassers wiederum mythisch personificirt, so wird Brahma-Vischnu zum Awatar, zu einer verkörperten Person, wie er auch wirklich in der ersten seiner neun Incarnationen in der Gestalt eines Wesens in die Welt hervortrat, das halb Mensch, halb Fisch war, und demnach das Sym-

---

und מַיִם Wasser, und des Aegyptischen *μαυ* (*το γαρ ὑδωρ μαυ ονομαζεσιν Αιγυπτιοι* Clemens Al. Strom. I. 23.) mit dem Namen der Isis *Μεθ* aufmerksam gemacht werden. Nimmt man von מַיִם die Singularsform מִא oder מַה an, (s. Gesenius Grös. hebr. Gram. S. 337.), so ist dies deutlich die Ma, *Μα*. Aber auch die Dualform der drei Worte שָׁמַיִם מַיִם und מִצְרַיִם, die die Grammatiker doch nur als scheinbare Duale erklären, möchte vielleicht ihre wahre Erklärung nur vermittelst der Mythologie erhalten. Sollte nicht der eigentliche Dualbegriff des paarweisen Zusammengehörens für die verschiedenen Fälle, in welchen die Dualform vorkommt, allgemeiner so gefafst werden dürfen, dafs er, wie ja auch der Begriff des pluralis eigentlich adjectivisch ist, ursprünglich den adjectivischen Begriff des Gehörens zu Etwas ausdrükt, woraus dann erst der engere Begriff des Duals entstanden wäre? Dazu nehme man, dafs auch in der Griechischen Sprache die gleichlautende Adjectiv-Endung auf *αιος* meistens den Ort anzeigt, wo etwas entstanden ist, und wohin etwas gehört, s. Matthiä Gr. Gr. S. 131. Sollte nun die natürlichste Erklärung jener drei besondern Dualformen nicht diese seyn: מִצְרַיִם ist der Ort, wohin der Mithras gehört, d. h. das Land des Mithras, מַיִם der Ort, wo die Weltmutter ist, שָׁמַיִם ist der Ort des Sem, Dschem? — Vielleicht liegt das Hebr. Fragwort מַה dem Wurzelbegriff des Namens der Maia am nächsten. Verlangen und Suchen ist das Wesen der Mutter.

bol des kosmogonischen Elements an sich trug. Dieser erste Awatar des Vischnu, ist das Vorbild aller jener Fisch- und Schlangenmänner, wie z. B. des Chaldäischen Oannes, des Libyschen Triton, des Attischen Erechtheus, auf die wir in der Richtung vom Osten nach dem Westen und Norden da und dort stofsen. Da aber das kosmogonische Element des Wassers der reale Begriff sowohl des männlichen Brahma-Vischnu als der weiblichen Maia ist, so war es ganz consequent, dafs sich auch der Awatar sowohl männlich als weiblich, oder zuerst wohl androgynisch gestaltete. Daher ist die Indische Maia die Mutter nicht blos jener Syrischen Fischgöttinnen, deren Awatar-Gestalt sogleich in die Augen fällt, sondern überhaupt auch aller jener weiblichen Naturwesen, welche ihren Ursprung aus der Tiefe des Wassers nehmen, namentlich der Aphrodite, der Artemis und der Athene. Ja selbst dem Namen nach begegnet uns diese Indische Wassergöttin sowohl in der Maia wieder, der Mutter der Hermes, welche, eine Tochter der Pleione, aus dem Okeanos stammt, als auch, wie Ritter vortrefflich gezeigt hat, Vorh. S. 161., in der Göttin des Maietischen Sees *). Mochten auch gleich die Griechen diese Mäetis nur für den Quellsee (μητηρ) des Pontus halten, Herod. IV. 86., so ist doch schon dies Grund genug, um in ihr die Indische Maha-Mai, die magna mater, die Götter-Mutter, wie sie in Cyzikus Her. IV. 76. hiefs, wieder zu erkennen,

*) Sogar der deutsche Maimonat hat von dieser Maia den Namen. Er ist, wie der April, der Göttin Bhavani-Venus geweiht, der in Indien, wie bei uns, die phallischen Maibäume aufgepflanzt werden. Macrobius Sat. I. 12. bemerkt: Affirmant quidam, quibus Cornelius Labeo consentit, hanc Maiam, cui mense Maia res divina celebratur, terram esse, hoc adeptam nomen a magnitudine, sicut et Mater magna in sacris vocatur.

und sie in dem Sinn für die Mutter der Pontus zu halten, in welchem bei Hesiod die Gäa den Pontos gebar; um so mehr, da Herodot auch noch andere Muttersee dieser Art kennt, eine Mutter des Hypanisflusses, IV. 52. und wahrscheinlich ist, wie Ritter meint, auch die Tochter des Borysthenes Her. IV. 5. die Parthenos-Echidna c. 9. dieselbe Mäetis, welche als *Μητηρ* ein Heiligthum an der Mündung des Borysthenes-Stromes hatte, IV. 53. Jene von lebendigen Wesen wimmelnde Gestade, dergleichen das Taprobanensische und das Mäetische waren, mit den süfseren Küstenmeeren und Golfen, Lagunen, Limnen, in welche die süfsen Ströme sich ergiefsen, diese waren hauptsächlich der Erdenmutter, die aus den Wassern hervortrat, heilige Erdenräume, s. Ritter S. 169. Bedenken wir aufserdem noch, dafs diese Pontische Mäetis auch die Metis ist, die die Athene gebar, und mit dieser selbst Eins ist, so fehlt uns durchaus nichts von jener Indischen Maia, welche wir zugleich als die allgemeine Weltseele, als die wirksame Kraft Brahma's beschrieben gefunden hatten.

Die Maia ist also das kosmogonische Element des Wassers als weibliches Wesen gedacht. Wie sie nun selbst als Göttin bald in dieser bald in jener Gestalt aus den Wassern sich erhebt, so läfst sie auch die Erde mit Sonne, Mond und Sternen aus den Wassern hervorgehen. Das allgemeinste Symbol dieser Weltschöpfung aus dem Wasser war bei den Indiern die Lotosblume, welche mit Sonnen-Aufgang aus den Wassern emportaucht, und mit Sonnen-Untergang untersinkt. Aber konnte nicht auch jedes aus der Oberfläche des Meeres hervorragende Eiland *) der

---

*) Selbst dieses deutsche Wort erinnert an das kosmogonische Bild des Ei's. Vom Ei *ωον* hatte auch Oannes, der wie die Lotosblume des Morgens aus dem Wasser auftaucht,

auf den Wassern schwimmenden symbolischen Lotosblume verglichen werden, und in einer concreten Anschauung ein sehr reelles Bild von der Weltschöpfung im Grofsen geben? Dies ist die Vorstellung, in welcher der Grund der Heiligkeit sovieler besonders weiblichen Gottheiten geweihten Inseln ligt. Eine solche Insel war im Indischen Ocean die der Südspize gegenüberliegende grofse und fruchtbare Insel Taprobane oder Ceylon-Insel, das Heiligthum der Göttin, die die Griechen Aphrodite Kolias nennen, und die benachbarte kleine Insel Ramisur oder Kory d. i. die Sonnen-Insel, wo nach altem Glauben dieselbe Göttin zu baden pflegte, (Ritter Vorh. S. 53. 95.), in Aegypten die schwimmende Insel Chemmis *),

---

und des Abends in dasselbe zurükkehrt, seinen Namen, Ritter Vorh. S. 67.

*) Dieser Name Χεμμις ist nicht zu übersehen. Χημι hiefs Aegypten selbst, Chemmis war auch der Name der dem Hermes Pan und Perseus heiligen Stadt, vergl. Th. I. S. 234. sq. Die schwimmende Insel war ein Bild der aus den Wassern auftauchenden Erde, ein Product des Wassers, der Weltmutter, der Maia. Warum sollte nun nicht sowohl diese Insel als das ganze Land, soweit es fruchtbarer Culturboden war, d. h. ganz Aegypten unterhalb der Thebais, von der Stadt Chemmis an, welches ja nach alter Tradition und nach neuen Untersuchungen als ein Geschenk des Flusses erst aus den Wassern hervortrat, indem vormals, wie Herodot sagt II. 4., unter dem ersten König Menes ganz Aegypten ausser des Thebaischen Nomos ein See war, ein Golf süfsen Flufswassers, wie die Mäetische See, und die der Ceilon-Insel zugewandte Meeresbucht der Indischen Halbinsel, von derselben Gottheit den Namen empfangen haben, die ja auch am Pontus Art-emis (אֵם) hiefs? Nun erst können wir vollends begreifen, warum Danaos, der durch seinen Namen und durch seine Töchter nach dem Pontischen Norden zurückweist, dennoch nach der Griechensage aus Aegypten, und zwar aus der Stadt Chemmis gekommen seyn sollte.

welche in einem tiefen und breiten See neben dem Heiligthum in Buto, wo die Weissagung der Leto einer der acht ersten Gottheiten war, lag, mit einem grofsen Tempel des Apollon und drei Altären und einer Menge Palmbäume und anderer Bäume, Herod. II. 156., im Griechisch-ägäischen Meere das berühmte Delos, welches, einst ebenfalls schwimmend, dann erst zum festgegründeten, auf vier Säulen ruhenden Eiland wurde, als sie die kreisende Leto betrat, und die beiden Götter auf ihr geboren wurden, „der Tochter des Meeres, des breiten Landes unerschüttertem Wunder, welche die Sterbliche Delos nennen, die Seligen aber im Olymp das weitberühmte Gestirn der dunkeln Erde." Pind .Fragm. 58. Ed. Bökh. In demselben Wassergebiet lag die Sonnen-Insel Rhodos, in deren Rose (ῥοδος) sogar die Indische Lotosblume nur in anderer Gestalt sich entfaltet zu haben scheint, Ritter Vorh. S. 338. 412. „der Aphrodite meerumströmte Tochter und des Helios Braut" Pind. Ol. VII. 24., welche, da die Götter die Erde sich zu Wohnungen austheilten, noch im Meeresgrund von den Fluthen eingehüllt lag, und erst später an das Tageslicht hervortretend, dem Helios zum Loose zufiel. Pind. l. c. 101. Eben dahin gehören die Eilande mit den bedeutsamen Namen Ortygia, Ogygia, Aea, und soviele andere mit Sonnen- und Monds-Namen bezeichnete oder der Aphrodite und Artemis besonders geweihte Inseln, und Chersonnese (χερρονησος, vielleicht ursprünglich Korsun, wie noch in den Annalen des Mittelalters die Krimmsche Halbinsel immer heifst, Ritter Vorh. 92.). Das ist dann auch die alte Achaia im Peloponnes und am Pontus, das Wasserland, dessen Göttin Achaiia, nach dem Hymnus des Lycischen Dichters auf die Achaiia, jenseits des Boreas von den Hyperboreern nach der Insel Delos gekommen seyn sollte, Paus. V. 7. Ja selbst bis in den Germanischen

Norden hinauf hat sich dieser Inseln-Cultus verbreitet. Dort lag die von Tacitus Germ. 40. beschriebene heilige Insel der Hertha, der Mutter Erde, mit dem heiligen Hain, und dem heiligen Wagen, auf welchem die Göttin in den Tagen ihrer Feste mit geweihten Kühen, wie die Here in Argos, fuhr, wo sie, wie anderswo die Aphrodite und Artemis in einem geheimnifsvollen See zu baden pflegte, die Insel Rügen, um von dem Britannischen Albion (*Λευκη*), dem uralten Size der Druiden, und der Lehre der Seelenwanderung, und der nahe liegenden kleinen Monds-Insel Mona (*Μηνα* der Mond Pind. Ol. III. 36.), deren religiös-politische Wichtigkeit die Nachricht bei Tacit. Agric. c. 14. andeuten dürfte, und von anderem, was noch hieher gezogen werden könnte, nichts weiter zu sagen.

Es ist nichts natürlicher, als dafs die Göttin des kosmogonischen Elements, die Weltmutter, aus deren Schoose die Eilande und die Erde selbst als ein grofses Eiland hervorgehn, selbst auch zur Erden-Mutter wurde, und die Maia in die Gaia, in die *Γημητηρ* oder *Δημητηρ* übergieng. Das Werdende ist mit dem Gewordenen, das Schaffende mit dem Geschaffenen Eins. Wie aber die den Weltschöpfer auf ihrer Blumenkrone tragende Lotosblume nur mit dem Aufgang der Sonne ihr Haupt über die Wasserfläche erhebt, so können auch die Eilande und die Erde nur im Lichte der aufgehenden Sonne ins Daseyn hervortreten. Daher läfst dieselbe Weltmutter mit der Erde auch die Sonne, und mit dieser auch den Mond und die Gestirne, die nach der allgemeinen Naturanschauung der alten Welt aus den Fluthen des Meeres (wie Awatars, womit *αστηρ*, persisch Astara, selbst dem Worte nach verwandt scheinen könnte) auftauchen, und untergehend im Okeanos baden, aus der Tiefe des Wassers hervorgehen. Daher ist die

syrische Derketo, die in Gestalt und Begriff den Indischen Awatars so vollkommen entspricht, auch die Astarte, die Aphrodite Urania. Daher stehen die griechischen Gottheiten, Aphrodite, Artemis, Athene, die mit der Indischen Maia am meisten übereinkommen, wie schon ihre Beinamen *Κωλιας*, *Κοριας*, *Κορια* (s. Ritter S. 92.) zeigen, in so naher Beziehung zu der Sonne, und die ursprüngliche Identität des weiblichen Princips mit dem männlichen, welches seiner realen Seite nach sich hauptsächlich in den Sonnengöttern darstellt, tritt hierin aufs neue hervor. Daher sind nun insbesondere auch die kosmogonischen Eilande Chemmis und Delos die Geburtsstätten und heiligen Orte des Apollon, und die Leto, welche nach dem griechischen Mythus die beiden Lichtkinder gebar, fällt demnach von selbst in den Schoos der Indischen Maia zurük, welche sich in ihr nur unter einer andern Anschauung reflectirt hat. Würde sich uns auch dies aus dem Bisherigen nicht mit hinlänglicher Gewißheit ergeben, so könnte uns doch das Ei der Leda, welche, wie ihre gleichnamige Schwester Leto die Zwillingskinder Apollon und Artemis gebar, die Mutter der Dioscuren wurde, keinen Zweifel übrig lassen. Die Leda ist von der Leto nicht verschieden (s. Hug. Myth. S. 171.); nicht umsonst steht daher auch den Dioscuren, die die Amykläer heißen, der Amykläer Apollon zur Seite, und in einem Lakonischen Tempel der Hilaira und Phöbe, die die Töchter Apollons genannt wurden, sah man auch das Ei der Leda. Paus. III. 26. Es ist kein Unterschied, ob die Theilung der Welt in zwei Hälften, in eine obere und untere, in eine Tag- und Nachtseite durch zwei Gottheiten, von welchen die eine das Gestirn des Tages, die andere das Gestirn des Nachts regiert, oder durch ein Brüderpaar vorgestellt wird, von welchem der eine aufsteigt, während der andere nieder-

steigt, der eine lebt, während der andere todt ist. Das wahre Urbild aber des gedoppelten Geschwisterpaars ist nicht blos in dem Zwillingsgestirn des ohne Zweifel in Indien seit uralter Zeit einheimischen Thierkreises, sondern auch in der in den Veda's ausgedrückten Vorstellung zu suchen, nach welcher die eine Hälfte des grofsen Weltei's Brahmanda Gold war, und die andere Silber, und die Hälfte von Silber die Erde wurde, und die Hälfte von Gold der Himmel, s. Majer Brahm. S. 39.

So steht demnach die Maia mit Sonnen- und Lichtwesen in sehr naher Berührung, mit keines Lichtwesens Natur ist sie jedoch befreundeter als mit der des Mondes. Wir haben schon gesehen, dafs die weibliche Natur, als Allgebärerin gedacht, vorzüglich unter der Anschauung des aus dem Dunkel der Nacht zuerst erglänzenden Mondlichtes vorgestellt wurde, weswegen namentlich Aphrodite und Artemis da, wo sie auch ohne nothwendige Beziehung auf das Element des Wassers die grofsen weiblichen Naturgottheiten waren, zugleich Mondsgottheiten waren. Noch mehr aber mufste der Mond mit dem höchsten weiblichen Naturprincip in eine Einheit zusammenfallen, wenn dieses in das Element des Wassers gesezt wurde, und der Mond aus dem Schoose desselben aufzugehen schien, indem der Mond allgemein als weibliche Wesen gedacht wurde, und durch sein blasses, der feuchten Nacht angehörendes Licht, dem Element aus welchem er aufstieg, verwandter zu bleiben schien. Daher schrieb auch die Indische und Persische Vorstellungsweise dem Monde Eigenschaften zu, die ihn in ein sehr nahes Verhältnifs mit der Natur des Wassers sezen. Im Jadschur-Veda wird darüber gesagt, Majer Brahm. S. 40: „Wie in der Sonne die Lebenswärme, so wurde im Monde hervorgebracht das Lebenswasser, aus ihm die Feuchte, der Regen und die

Fruchtbarkeit, und daher ist er der König des Pflanzenreichs. „Denselben Einfluſs auf Fruchtbarkeit und Förderung des Lebens hat der Mond nach dem Zendavesta, s. Rhode Zends. S. 253." Als der Urstier sterbend seinen Samen auf die Erde fallen liefs, wurde er von den Izeds des Himmels dem Monde übergeben, der ihn bewahrte und reinigte. Durch sein sanft erwärmendes Licht wachsen Bäume mit Goldfrucht, und Grüne breitet sich über die Erde mit Mannigfaltigkeit. Mit dem Monde, sey er jung oder vollendet, zeigen sich alle Zeugungeu. Er ist dsr Schöpfer der Grüne, des Ueberflusses, der Gesundheit." Wir zweifeln auch nicht, dafs der Name Mah, welcher im Zendavesta dem Monde, und zwar als einem weiblichen Wesen beigelegt wird (Rhode Zends. S. 331.), und unstreitig auch die Wurzel des Griechischon *μην* und des Deutschen Mond ist, derselbe Name ist, der die Indische Maia als Weltmutter bezeichnet. Aus der hier aufgewiesenen historischen und natürlichen Verwandtschaft der Begriffe wird uns vollends begreiflich, warum die meisten und bedeutendsten weiblichen Naturgottheiten in einer so nahen Beziehung sowohl auf das Wasser als auf den Mond erscheinen. Unter der grofsen Zahl der Griechischen Mondsgottheiten stund aber wohl keine der Indischen Maia näher als die Jo, welche wohl nicht vom Inachos an den Kimmerischen Bosporus, sondern umgekehrt von diesem, dem östlichen Uebergang der Völker aus Asien nach Europa, nach Griechenland gewandert ist, und zwar von Meeresfurth zu Meeresfurth auf demselben Wege, auf welchem die Götter aus dem Hyperboreerlande gekommen sind. Dafs sie ihrem Namen nach zunächst mit den Joniern, dann aber mit dem östlichsten Asien zusammenhängen mag, haben wir schon bemerkt. Eben dahin weist auch das Thier, in dessen Gestalt sie erscheint, welches im höchsten Indischen Alter-

thum, wie noch heute bei Brahmanen und Buddhisten das heiligste ist, das auch im Orient Völker auf ihren Zügen anführt und übersezt, s. Rhode Zends. S. 101. 384. und von welchem sie schon ursprünglich ihren Namen erhalten zu haben scheint. *Ιω*, gen. *Ιϐος*, ist soviel als *βϐος*, im Sanscrit gava, im Persischen gaw, deutsch Kuh *). Die Jo erscheint somit ganz als die weibliche Genossin des Buddha. Wie dieser, welcher als Vischnu dem Wasser angehört, als Sonnengott das Stierzeichen annahm, so stieg die Jo mit den Hörnern der Kuh aus der Tiefe des Wassers oder dem Schoose der Maia hervor. Das ist jener Sonnen- und Mondscultus, welchen wir überall als Begleiter des Wassercultus finden. Nächst der Jo hat sich das Wesen der Maia, und zwar in seiner tiefern philosophischen Bedeutung am unverkennbarsten in der Helena, der bekannten Schwester der oben genannten Dioskuren abgespiegelt. Stesichoros nannte sie, wie wir schon Th. I. S. 45. bemerkt haben, ein Scheinbild, und Eustathius beschreibt sie als

---

*) Sollte der Name der Jo nicht auch mit Bhu Seyn, und dem Namen der Bhavani, die ja auch besonders Kuh-Göttin ist, so wie auch mit dem Worte Yoni, der weiblichen natura der Naturgöttin, die den Lingam trägt, zusammenhängen? Drückt doch selbst noch im Griechischen *βϑ* in einigen Compositis den allgemeinen Begriff der Gröfse, d. h. eines emphatischen Seyns aus, *βϑ κειται προ τϑ μεγαλϑ* Schol. ad Il. XIII. 324. Durch die Maia Bhavani wird die Jo auch mit der Athene, der Göttin der jonischen Pelasger noch näher zusammengebracht, welcher ja selbst auch das Stiersymbol nicht fremd ist, Sie heifst wie die Artemis auch *ταυροπολος*. — Von dem genannten Indischen Zeitwort bhu, bhavani, kommt sicher auf dieselbe Weise wie *Ιω*, so auch der hebr. Name יְהוָה her, nur durch Vermittlung des dem Indischen bhavati verwandten יהיה. Jehova ist also der Seyende.

täuschende Mondsfrau. Auf derselben Ansicht von ihr beruht die Anlage des Drama's von Euripides, das ihren Namen trägt. Cfr. v. 31. 605. *βεβηκεν αλοχος προς αιθερος πτυχας αρθεισ' αφαντος· ερανῳ δε κρυπτεαι.* 704. *προς θεων ημεν απατημενοι νεφελης αγαλμ' εχοντες εν χερσι.* Uebereinstimmend mit Eustathius Angabe wird auch bei Euripides die Helena als luftiges Scheinbild nach einer von der höhern Ordnung der Dinge bestimmten Zeit wieder in den Himmel entrükt. Als ein täuschendes Wesen heifst sie auch Echo, weil sie die Stimmen anderer aufs Täuschendste nachahmen konnte. Creuzer Symb. Th. III. S. 250. Darum ist sie auch mit dem Aegyptischen König Proteus, dem Weissager und Zauberer, dem durch vielerlei wechselnde Gestalten täuschenden Wesen zusammengestellt. Und da sie nach alter Ansicht, wie schon ihr Name (*σεληνη*) sagt, auch Mondsgöttin war, so läfst sich der Zusammenhang um so leichter denken, wie sie, die Tochter des Zeus nnd der Leda, die Schwester der Dioskuren, auch die Göttin der sublunarischen, durch Bilder täuschenden Sinnenwelt ist, eine *ανθρωπος σεληναια*, wie sie bedeutsam heifst. So hat einst auch die Mondsgöttin Here den nach der Umarmumng strebenden Ixion durch den Schein einer glänzenden Wolke getäuscht. Pind. Pyth. II. 65. Das ist vollkommen jene Maia, die Göttin des Scheins und der Erscheinungen, die die bunten luftigen Gestalten dieser nichtigen Sinnenwelt erzeugt, deren Dauer immer nur periodisch ist.

Wir haben absichtlich das Wesen der Maia so vielseitig, als geschehen konnte, aufzufassen und zu verfolgen gesucht, da in ihm uns unstreitig der Hauptbegriff gegeben ist, durch welchen, historisch und philosophisch betrachtet, alle weibliche Wesen der polytheistischen Natur-Religion sich zulezt in ihre natürliche monotheistische Einheit auflösen.

Mit dem kosmogonischen Dogma der Indier von der Schöpfung der Welt aus dem Wasser hängt endlich auch noch, um dies noch kürzlich zu bemerken, die in dem ältesten Glauben der Völker so allgemein verbreitete und in verschiedenen Lokalitäten des ältesten Asiens und des ältesten Europas wiederhohlte Sage von der grofsen Fluth zusammen, welche einst in den Tagen der Urzeit die Erde überdekte, und das Geschlecht der Menschen bis auf wenige vernichtete, worin nicht sowohl eine historische Ueberlieferung einer erst späterhin nach der Erschaffung der Welt zur Zerstörung des sündigen Geschlechts erfolgten Begebenheit, als vielmehr eine Abspieglung des alten Dogma's von der Schöpfung der Welt aus den Wassern zu erkennen ist. Nach der Lehre der Indier gibt es unzählige Schöpfungen, eine Welt entsteht nach der andern; der Anfang der einen Periode ist immer zugleich auch das Ende einer andern, und bei diesem Uebergang der sowohl physischen als moralischen Erneuerung der Welt bedekt sich die Erde jedesmal mit grofsen Wassern. Nach dieser Wendung der Ansicht wird dann die auf den Wassern mit dem Weltschöpfer schwimmende Lotosblume, das Weltei das den Samen aller Dinge in sich schliefst, die Argho, zum Argoschiff, zur rettenden Arche, in welcher die wenigen Frommen durch die Gnade Gottes dem allgemeinen Untergang entrissen werden. Jene schwimmende Inseln, die Symbole der aus den Wassern hervorgehenden Weltschöpfung werden dann die Landungsstellen der aus der Fluth Geretteten, die hervorragenden Bergspizen, auf welchen die Arche, wie die Noachische auf dem Ararat, sich niederläfst, und die ersten Opfer zum Danke der Errettung dargebracht werden, oder Berge und Eilande werden die heiligen Orte, wo der höchste Gott seinen Fufstritt zum Zeichen seiner errettenden Gnade eindrükt, und

auf ewige Zeiten zurükläfst. Das ist der göttliche Fufs, welchem Satiaurata, der fromme König, der Indische Noah betend nahte, als ihm der erhaltende Vischnu, der grofse Gott, halb Fisch halb Mensch, an den Wassern der grofsen Fluth, die zum Verderben der Bösen hereinbrachen (der dämonischen, Daints), erschien, und die Arche sandte, die ihn und seine 7 Söhne errettete. Das ist der heilige Prabat auf dem Adamspik der Insel Ceylon, die Fufsstapfe, welche Perseus in dem Ägyptischen Chemmis, Perseus-Sardanapalus in der Fufsstapfen-Stadt Tarsus in Cilicien, Creuzer Symb. IV. S. 53. sq., der wandernde Buddha Herakles im Scythenland, in Sardinien und anderswo zurükläfst. So wurde nun der umherschweifenden, geängstigten Latona (die Lotosblume, die Argho) Delos, dem Deukalion das alte Thessalische Bodona-Dodona, dem Böotisch-ogygischen Lande nach der Fluth das dunkle Heiligthum am Kopais-See, der schaumgebornen Aphrodite die Kyprische Insel, dem Dardanus, als er, da Zeus wogenschlagende Fluth den ganzen Erdkreis bedekte, wie ein Taucher oder Kretisches Wasserhuhn über die Wasser schwamm, der Trojanische Boden, dem Megarus, dem Sohne des Zeus die Spize des Bergs Gerania, wohin er dem Geschrei der fliegenden Kraniche, von welchen der Berg den Namen hat, nachgeschwommen seyn soll (Paus. I. 40.), zum Apobaterion, zu dem, was der Arche Noah der Berg Ararat gewesen war, und Arkadien, wo die Erdmutter Gäa, als Zeus das gottlose Geschlecht durch eine Fluth vertilgte, ihre Hände flehend zu ihm ausstrekte, und der erste Bund der Hände (gleich dem Fufstritt, dem Regenbogen) zwischen Gott und den Menschen geschlossen wurde, ist selbst schon dem Namen nach (Arka-Dia, $\alpha\varrho\chi\eta$) die Argo, das Archenland, das Ararat des Peloponnesus. Man vergl. über diese Säze, welche wir wegen der dogmatisch-kosmogonischen Beziehung

die sie uns zu haben scheinen, nicht ganz unberührt lassen wollten, Ritter Vorhalle S. 329. sq. und S. 419. sq.

Wir wenden uns nun zur Persischen Kosmogonie, welche wir zwar nicht so reichhaltig durch Mannigfaltigkeit der Vorstellungen, wie die Indische, aber nicht minder philosophisch tief finden werden. Wir folgen, was das Historische betrifft, hauptsächlich der Darstellung Rhode's in der Zendsage S. 170. sq.

Ormuzd und Ahriman gehen auf gleiche Weise aus dem unendlichen Wesen Zeruane Akerene hervor. Um das durch Ahriman entstandene Böse wieder zu vernichten, beschliefst das unendliche Wesen die Schöpfung der Welt durch Ormuzd, und bestimmte zur Dauer derselben zwölftausend Jahre, in vier Zeitalter getheilt. In dem ersten Zeitalter sollte Ormuzd allein herrschen, im zweiten Ahriman zwar wirksam werden, aber noch untergeordnet seyn, im dritten beide gemeinschaftlich herrschen, und im vierten Ahriman die Oberherrschaft bekommen. Nachdem Ormuzd die ideale Welt, die unsichtbaren Fervers geschaffen hatte, schuff er auch die sichtbare Welt, zuerst das feste Gewölbe des Himmels, und die Erde, auf welcher dasselbe ruhte. Auf der Erde schuff er den hohen Berg Albordi, der durch alle Sphären des Himmels bis zu dem ersten Urlicht empor reicht, und wählte ihn zu seinem Wohnsiz. Vom Gipfel dieses Bergs führt die Brüke Tschinevad zu dem festen Gewölbe des Himmels, Gorodman, das über dem Albordi offen ist, hinüber, und unter ihr ist der Schlund des Duzahks, des Abgrunds unter der Erde, wo das ursprüngliche Reich Ahrimans ist. Darauf schuff Ormuzd zu seiner Unterstüzung im Kampfe gegen Ahriman das ganze leuchtende Heer des Himmels, Sonne Mond und Sterne, lauter beseelte, mächtige und ihm ergebene Lichtwesen, zuerst den grofsen Glanzkörper,

den Heldenläufer, der nicht stirbt, die Sonne, die vom Albordi aus die Erde in der höchsten Sphäre umkreiset, und am Abend zum Albordi zurükkehrt, darauf den Mond, der in einer niedrigern Sphäre den Albordi umläuft, und dann die Planeten, und mit ihnen das ganze Heer der Fixsterne, die den niedrigsten Kreis des Himmels einnehmen, in besondere Schaaren unter Anführern abgetheilt. Unterdessen war auch Ahrimans Zeit gekommen, und als er die Lichtschöpfung sah, sezte er ihr eine Schöpfung der Finsternifs entgegen, ein gräfsliches Volk, unwerth der Schöpfung, aber gleich dem Lichtvolk an Zahl und Macht. Doch sank er, als er voll Zorn das ganze Lichtreich verschlingen wollte, von Ormuzd's Herrlichkeit und Licht geblendet, und überwunden durch sein starkes Wort, in den Abgrund der Finsternifs zurük, wo er während des zweiten Zeitalters in Kleinmuth gefesselt lag. Ormuzd fuhr fort zu schaffen, und schuf die Elemente und Naturreiche, deren Vorsteher die sieben Amschaspands sind, und den Urstier, den Keim und König aller Thiere. Ahriman aber, in den Abgrund zurükgeworfen, sezte aufs neue der Lichtschöpfung Ormuzd's eine Schöpfung der Finsternifs entgegen, jedem Amschaspand einen Erzdew, so dafs zwei grofse Reiche in feindlichem Gegensaz sich gegenüberstunden. Da sprang dann, nachdem das Zeitalter abgelaufen, Ahriman ohne Furcht in die Höhe, und griff stolz mit seinen Schaaren den Himmel, das Reich des Lichtes an: aber nur er allein vermochte in den Himmel zu dringen, sein Heer blieb zurük. Ihn selbst ergriff ein Schauder, und er sprang in Gestalt einer Schlange vom Himmel auf die Erde herab, drang bis in den Mittelpunkt derselben, und fuhr in alles, was auf ihr war, in den Stier und in das Feuer, und verunreinigte es mit Rauch. Von der Erde strebte er nun mit seinen Genossen gegen den Himmel an,

bis er von Ormuzd und seinem Heere völlig geschlagen, und in den Duzahk zurükgeworfen wurde, von welchem aus er sich wieder einen Weg bahnte, und nun auf der Erde gemeinschaftlich mit Ormuzd herrscht. Gegen den Urstier besonders war Ahrimans Angriff, als er auf die Erde fuhr, gerichtet. Er schlug ihn so, dafs er starb. Doch gieng bei seinem Tode aus seiner rechten Schulter Kaiomorts der Urmensch hervor, und aus der linken Goscherun, die Seele des Stiers, die nun Schuzgeist des gesammten thierischen Lebens wurde. Von dem Samen des Stiers wurde ein Drittheil von der Erde, zwei Drittheile vom Monde bewahrt und gereinigt. Aus seinem Mark aber kamen Schöpfungen verschiedener Art, denn alles lag in seinem Mark verborgen. Aus seinen Hörnern wuchsen die Früchte, aus seiner Nase die Laucharten, aus seinem Blute Trauben, aus seinem Schweife fünf und zwanzig verschiedene Getreidearten. Aus dem gereinigten Samen wurden dann zwei Stiere gebildet, ein männlicher und weiblicher, und von ihnen sind alle Thiere gekommen, und Sapandomad Ormuzd's Tochter ward die Herrin der Frucht und Thiere tragenden Erde. Aber dieser reinen organischen Schöpfung sezte Ahriman eine unreine entgegen. Jedes Thier hat seinen Widersacher, und der guten und heilsamen Pflanze steht die schädliche und giftige zur Seite, und so geht der Gegensaz fort und fort durch alle Wesen der Schöpfung hindurch. Nur Kaiomorts, dem Urmenschen, der noch Mann und Weib zugleich war, konnte Ahriman nichts entgegenstellen. Daher tödtete er ihn, aber sein Same fiel auf die Erde, die Sonne reinigte ihn und Sapandomad wachte über ihm. Da liefs dann Ormuzd einen Baum aus ihm hervorwachsen, welcher gestaltet war, wie Mann und Weib in ihrer Vereinigung, und statt der Früchte zehen Men-

schenpaare trug, davon wurden Meschia und Meschiane, von welchen alle Menschen abstammen.

Es mufs uns hier sogleich in die Augen fallen, dafs diese Kosmogonie nur eine weitere Entwiklung jenes Dualismus ist, dessen Grundansicht wir oben zu bestimmen gesucht haben. Der Persischen Religionsphilosophie ligt derselbe Idealismus zu Grund wie der Indischen. Die Natur ist die Kehrseite des Geistes, der realgewordene Geist. Daher geht der realen Schöpfung die ideale voran, der sichtbaren Welt die unsichtbare, und die Schöpfung selbst ist nur das Sichtbarwerden des seinem wahren Wesen nach bereits Vorhandenen, das Hinzukommen der äussern Anschauungen zu den innern Gedanken des Geistes. Es ist ein fortgehendes Herabsteigen von einem Höhern zu einem Niedern, von der Einheit zur Vielheit, von dem Idealen zum Realen. Das Urbewufstseyn wird zum getheilten Bewufstseyn, die Idee zum Begriff, der Begriff zur Anschauung, in welcher die ganze Mannigfaltigkeit der Natur sich vor unsern Augen entfaltet. Daher reflectirt sich das reine Lichtwesen Ormuzd's zuerst in den reinen Fervers, und diese selbst reflectiren sich wiederum in den leuchtenden Gestirnen des Himmels, in den verschiedenen Elementen und Reichen der Natur, deren Schuzgeister die Begriffseinheit ausdrüken, aus welcher erst das in der Anschauung sich darstellende getheilte Seyn der einzelnen Wesen in allmäliger Folge sich entwikelt. Daher haben alle Berge ihre Einheit in Albordi, dem Nabel aller Berge, der Himmelsburg, dem Berg der Zeiten, um den die Himmelssterne laufen, alle Wasser in Ardvisur *), dem Urwasser, dem jungfräulichen,

*) Dieses Wort ist auch Germanisch. Daher nennen die Römer die Weser, d. i. das Wasser (verwandt mit esse, Wesen, weil das Wasser das Princip des Seyns) Visurgis.

heiligen, reinen, aus welchem vom Throne Ormuzd's alle Gewässer strömen, alle Sterne in der Sonne, deren höchste Sphäre alle andere einschliefst, alle Pflanzen und Bäume in Hom, der von Amerdad an den Quell Ardvisur gepflanzt, in zehntausend fruchtbare Baumarten und Heilpflanzen aufsprofste, alle Thiere im Urstier, alle Menschen in Kaiomorts. Es ist dieselbe ideale Einheit, die die Indische Kosmogonie durch das aus dem Wasser gezogene prototypische Urwesen, oder das Weltey, in welchem die Elemente aller Dinge ruhen, ausdrükt. Weil aber der Geist, je mehr er in einer realen Welt sich objectivirt, und in das getheilte Seyn der Dinge eingeht, um so mehr auch das Bewufstseyn der Endlichkeit in sich aufnehmen mufs, so wird nun nach der Persischen Lehre die Weltschöpfung, welche im Realen dasselbe ist, was im Idealen die Entwiklung des geistigen Bewufstseyns und Lebens ist, in einer Reihe von Momenten dargestellt, durch welche stets das Unvollkommnere aus dem Vollkommneren, das Niedere aus dem Höhern hervorgeht. Die Natur des Geistes bringt es so mit sich, dafs er nur in einer realen endlichen Welt, in welcher ein immer tieferer Grad der Endlichkeit die nothwendige Bedingung des in einzelnen Formen mehr und mehr entwikelten Lebens ist*), zum Bewufstseyn kommen kann. Daher ist mit Ormuzd dem guten und lichten Princip sogleich auch der böse und finstere Ahriman,

---

*) Daher kann der Urmensch nur aus dem Urstier, die einzelnen Geschlechter können nur aus dem Urmenschen werden, daher werden dem sterbenden Urstier die Worte in den Mund gelegt: Siehe, was geschehen mufs für die Thiere, die noch werden sollen, mein Wille ist, sie vor dem Bösen zu schüzen. Sein Tod war also nothwendig, damit die Thierwelt sich im Einzelnen entwikeln konnte. So ist der Tod die Entwiklung des Lebens, so löst sich die Einheit in die Vielheit auf.

das Princip der Endlichkeit, gesezt *). Solange die Weltschöpfung noch eine ideale ist, ist auch Ahriman noch unthätig, dann erst, wenn der Geist aus seiner reinen Idealität in die Realität der endlichen Dinge, der sichtbaren Welt mehr und mehr heraustritt, bricht der offene und feindliche Kampf des in sich selbst entzweiten, zwischen dem Unendlichen und Endlichen, der idealen und realen Welt getheilten Bewufstseyns aus, welcher nur mit dem endlichen Aufhören der geschaffenen Welt sein Ende nehmen kann.

Wenn Rhode Zends. S. 162. 201. sq. als Zwek der Schöpfung der Körperwelt angibt, durch sie die von ihrem Schöpfer abgefallenen Wesen wieder zurük zu führen, sie wieder gut zu machen, und dadurch alles Böse auf ewig zu vernichten, denn die Körperwelt sey nur der Kampfplaz zwischen Gut und Böse, mit Erreichung des Zweks, mit dem Verschwinden des Bösen höre auch das Mittel, die Körperwelt, wieder auf; so zeigt sich auch hier, wie schief und ungenügend die gewöhnliche rein realistische Ansicht der Persischen Religionslehre ist. Nach dem ganzen Geist und Inhalt der Zendschriften kann der Zwek der Schö-

---

*) Dies ist auch der Sinn der Worte, wenn Ahriman beim Beginn der Himmelswelt, der Welt der Fervers zu Ormuzd sprach (s. Rhode S. 200.): Du bist Vortrefflichkeit, ich bin Laster. Rein soll der Mensch nicht seyn, weder in Gedanken noch Worten, weder Verstand noch Vollendung, noch Wort noch That, noch Gesez noch Seele: und Ormuzd zu Ahriman beim Weltbeginn oder beim Anfang der Körperwelt: Wäre keine Seele in der Welt, die mein Wort thäte, rein wäre in Gedanken und Worten, die Welt würde jezt am Ende seyn, d. h. das Reine kann nicht ohne das Unreine, und das Unreine nicht ohne das Reine seyn, das Unendliche nicht ohne das Endliche, und das Endliche nicht ohne das Unendliche, das Ideale nicht ohne das Reale, das Reale nicht ohne das Ideale, d. h. wenn überhaupt einmal ein geistiges Leben seyn soll, so kann es nur in einer Welt der Gegensäze sich entwikeln und ins Daseyn kommen.

pfung der Körperwelt von dem der idealen Welt auf diese Weise nicht getrennt werden, indem ja die sichtbare Welt nur der Reflex der unsichtbaren ist, und die eine mit der andern gesezt wird. Wenn gleich, wie es die Natur der Sache, und die Symbolik, welcher sich auch die Persische Religionslehre zu ihrer Darstellung bedient, von selbst mit sich bringt, der Kampf zwischen Ormuzd und Ahriman erst in der sichtbaren Welt selbst erst sichtbar werden, und in die Wirklichkeit treten kann, und daher allerdings Leib gegen Leib Thier gegen Thier kämpft, so ist es ja selbst nach dem klaren Buchstaben der Zendschriften eigentlich ein Kampf der Geister gegen die Geister. Deswegen wird auch ausdrüklich in den Zendschriften gesagt: dafs das himmlische Volk, die Fervers, von Ormuzd dem in Herrlichkeit verschlungenen Wesen geschaffen seyen wieder die Sünde des lasterverschlungenen Wesens Ahriman, welche Stelle Rhode Zends. S. 198. auf eine ebenso unnatürliche als völlig zweklose Weise so erklären will, dafs hier die Fervers statt ihrer Körper stehen können. Was aber die Hauptsache ist, ehe man den Kampf wider das Böse und die Vernichtung desselben als Zwek der Weltschöpfung aufstellt, sollte man doch vor allem andern über den Begriff des Bösen nach der Zendlehre sich verständigt haben. Die Beziehung des Bösen auf die Natur ligt in den Zendschriften überall so deutlich vor Augen, und Rhode selbst hat diese Seite mit besonderer Aufmerksamkeit hervor gehoben, dafs das Böse in jedem Fall zunächst und hauptsächlich in das Naturübel zu sezen ist. Das Naturübel aber ist eben die Endlichkeit selbst, und auch der ethische Begriff des Bösen, soweit er, wie sich später zeigen wird, von der Zendlehre damit verbunden wird, hat seine Wurzel in nichts anderem als in der Frage über die Endlichkeit der Natur. Wenn daher der Zwek der

Weltschöpfung durch den Zwek der Vernichtung des Bösen bestimmt wird, so gibt dies immer nur denselben Begriff der Endlichkeit. Die Welt ist als eine endliche geschaffen, um als eine endliche einst wieder aufzuhören. Und wenn Vernichtung des Bösen Zwek der Weltschöpfung ist, so ist als näherer Zwek Realisirung desselben, d. h. des Endlichen anzusehen. Das Böse hebt sich allerdings dadurch selbst auf, dafs es seinen Gipfel erreicht, aber bis es diesen erreicht, mufs es die ganze Reihe seiner Entwiklung durchlaufen. Wenn daher die Entstehung des Urmenschen aus dem durch Ahriman getödteten Urstier, so wie die Entstehung der einzelnen Geschlechter aus dem durch Ahriman getödteten Urmenschen zwar ein Sieg des guten Princips über das böse zu nennen ist, Rhode S. 176. so kann dies eben so gut als ein Sieg des bösen Princips, das das Princip der Endlichkeit ist, über das gute angesehen werden. Das Unendliche kann sich nur im Endlichen, das Ideale nur im Realen offenbaren und entwikeln, und wenn es einmal im Werden begriffen ist, und eingetreten in die endliche vielfach getheilte Welt, so mufs es als ein stets Werdendes durch alle Grade der Endlichkeit hindurchgehen, bis es am Ziele der Endlichkeit als reines Seyn sich wiederum in sich selbst verklärt. Das ist der Kampf des Ormuzd und Ahriman, oder die Schöpfung der Welt, als Entwiklung des geistigen Lebens in einer endlichen Welt, als Objectivirung des Idealen im Realen, nach der Persischen Religions-Philosophie*).

---

*) Wenn nach Hammer Heidelb. Jahrb. 1823. der Defsatir allen Abfall höherer Geister läugnet, so ist dies mehr nur ein scheinbarer als wirklicher Unterschied vom Zendsystem, indem er desto mehr eine Abstufung der endlichen Wesen nach verschiedenen Graden annimmt, weil ein Theil der Wesen ohne viele Mittelwesen nicht ins Daseyn treten kann, und nur die oberste Intelligenz Behnam oder Behmen

Nur bei dieser idealistischen Ansicht, wobei wir es übrigens auf sich beruhen lassen müssen, wie weit das wirkliche Bewufstseyn derselben, da sie in jedem Fall zugleich als Ueberlieferung einer intelligenteren Vorzeit angesehen werden mufs, in der allerdings schon mythisch realistischeren Darstellung des Zendavesta selbst ausgedrükt ist, läfst sich eine solche Uebereinstimmung zwischen der Persischen und Indischen Lehre nachweisen, wie es die nahe Verwandtschaft beider Systeme schon zum voraus wahrscheinlich machen mufs. Wie nach der Indischen Kosmogonie das unendliche Wesen Brahma, wenn es in der Schöpfung der Welt, in der Natur der Dinge, zur realen Erscheinung kommt, ein endliches, getheiltes und leidendes Wesen wird, so wird auch Ormuzd, wenn er sich als Weltschöpfer manifestirt, wenn aus dem ewigen Worte die unsichtbaren Fervers, aus den Fervers, seinen Gedanken, die sichtbaren Wesen hervorgehen, und mit jedem neuen Acte der Schöpfung auch der Kampf mit Ahriman sich aufs neue entzündet, durch diesen Kampf in einen leidenden Zustand versezt. Der Unterschied besteht nur darin, dafs die Indische Lehre den Begriff der werdenden endlichen Welt in den einzelnen Naturgöttern und Naturwesen, die gleichsam nur der grofse Naturleib sind, in welchen sich Brahma gehüllt hat, von seiner rein negativen Seite auffafst, während nach der Persischen Ansicht derselbe Begriff in dem Widersacher Ahriman mythisch wiederum zu einem positiven erhoben ist. So wird, was nach der einen Ansicht ein blofs leidentlicher Zustand ist[s], nach der andern selbst wieder ein Zustand der Thätigkeit, Thätigkeit steht gegen Thätigkeit, und statt

---

s das von Gott allein unmittelbar geschaffene Wesen ist, welches dann als Demiurg die zweite Vernunft, die erste Seele und den ersten Leib schuff.

des mit Einem Male gesezten Zustandes des Leidens und ruhenden Seyns entspinnt sich durch den Gegensaz der Kräfte ein werdender Act, ein fortgehender abwechselnder Kampf. Aber auch so ist hier dasselbe, was nach einer Seite und nach einer Ansicht eine Thätigkeit ist, nach der andern ein Leiden, und beide Begriffe fallen als Wechselbegriffe jedesmal wieder in der Einheit desselben Wesens zusammen. Eine weitere Berührung zeigt uns die Persische Lehre mit der Indischen, wenn wir noch einen Blik auf den von Ormuzd geschaffenen Urstier werfen. Er ist der Vater der organischen Zeugung, der Stier Abudad, der vielleicht von Buddha seinen Namen hat, in jedem Fall aber derselbe Stier, der das heilige Symbol des Buddha-Herakles ist, welcher selbst den Namen mit dem Stiere theilt (Tyr, Stier, Tur, taurus), der Apis-Stier des Osiris, das Symbol des männlichen Naturprincips, welchem die heilige Kuh der Bhavani-Jo-Isis als Symbol der weiblichen Natur zur Seite steht. Es ist aber auch derselbe Stier, welcher auf den Mithras-Monumenten als Schlachtopfer fällt, und es ist nicht zu verkennen, wie sich darin vollends das Symbol im Sinne der Indischen Kosmogonie mythisch ausgebildet hat. Wie Brahma von den Göttern, die die einzelnen Theile der Natur repräsentiren, geopfert wird, so sehen wir auch hier ein symbolisches Opfer vollzogen. Mithras ist an die Stelle des Weltschöpfers Ormuzd getreten, er ist der Herr des Stiers, und der Stier ist sein Symbol. Aber der Stier, der ihm geweiht ist, stellt nur sein eigenes Wesen wieder dar. Wie er als Erwürger des Stiers der im Acte der Weltschöpfung selbstthätig begriffene höchste Gott ist, so ist der geopferte Stier, aus dessen geöffnetem Leibe die Keime aller Wesen ausfliefsen, die geschaffene Welt selbst, das in der realen endlichen Natur leidend gewordene göttliche Wesen. Dies scheint uns die einzig richtige

Idee zu seyn *), von welcher eine umfassende Ansicht der so verschieden gedeuteten Mithras-Denkmäler ausgehen mufs, ohne dafs wir, um von den übrigen Beziehungen, welche dieses reich ausgestattete Symbol enthält, nur dies hier zu bemerken, deswegen die Deutung ausschliefsen wollen, nach welcher der Dolch, mit welchem Mithras den Stier schlachtet, auch das Goldblech Dschemschids oder das Schwerdt ist, mit welchem der Persisch-scythische Ares im beginnenden Frühjahr, in welchem ja nur der erste Schöpfungsmorgen des grofsen Weltjahrs sich zu wiederhohlen scheint, die Erde zu neuer Fruchtbarkeit eröffnet. Kosmogonisch erscheint aber in jedem Falle gewifs das Mithras-Opfer durch den gröfsten Theil seiner Umgebung. Wie bei dem Weltopfer Brahma's alle Götter zugegen sind, so sehen wir auch hier die mannigfaltigsten, die Natur nach ihren verschiedenen Theilen und Erscheinungen versinnlichenden Symbole, Thiere und Pflanzen, namentlich aber Sonne, Mond und Sterne, den Genius der gesenkten, und den Genius der erhobenen Fakel. Besonders aber mufs in dieser Hinsicht der Ort des Opfers, der gewöhnlich der Eingang einer Höhle ist, unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Schon Zoroaster soll eine solche Mithras-Höhle als Bild der Welt eingerichtet haben, wie Porphyrius de antro Nymph. c. 6. berichtet: *πρωτα μεν, ως εφη Ευβουλος, Ζωροαστρης αυτοφυες σπηλαιον εν τοις πλησιον ορεσι της Περσιδος ανθηρον και πηγας εχον ανιερωσαντος, εις τιμην του παντων ποιητου και πατρος Μιθρου, εικονα φεροντος αυτω του σπηλαιου του κοσμου, ον ὁ Μιθρας εδημιουργησε· των δε εντος κατα συμμετρους*

*) Man vergl. Porphyr. de antro Nymph. c. 6. *επoχειται ταυρῳ Αφροδιτης, ὡς και ὁ ταυρος, δημιουργος ὢν ὁ Μιθρας, και γενεσεως δεσποτης.*

αποστασεις, συμβολα φερουτων των κοσμικων στοιχειων και κλιματων. Auch in der Griechischen Mythologie kommen bekanntlich mehrere kosmische Grotten in demselben Sinne vor, die Grotte, in welcher Zeus als höchster Gott, Dionysos als Herr der Sinnenwelt erzogen wird, die Arkadische Grotte, in welcher Pan die Demeter entdekt, Paus. VIII. 42. die Grotten, in welchen die Nymphen weben, Od. XIII. 107. das Geklüft der Eileithyia XIX. 189. Die Grotte ist wie das Ei das Bild des in sich abgeschlossenen Weltganzen, öfters aber auch bestimmter des in die dumpfe Endlichkeit der Sinnenwelt herabgesunkenen Daseyns.

Welche kosmogonische Bedeutung der Orientalische Brahma-Ormuzd in der Gestalt des Ägyptischen Hermes sich erhalten habe, geht aus der Darstellung des Hermes im vorigen Cap. von selbst hervor, und welche hieher gehörige Beziehung etwa der zerstükelte Osiris enthalten mag, wird an einem andern Orte deutlicher werden. Das Weltey soll Kneph aus seinem Munde hervorgebracht haben, und daraus Phtha oder Hephästos erzeugt worden seyn, Euseb. Praep. Ev. III. 11. Im übrigen dürfen wir jedoch nach dem vorherrschenden Realismus des Ägyptischen Systems annehmen, dafs die Nacht oder Athor, die mit der Isis in gewisser Hinsicht identische weibliche Naturgottheit, als das erste Princip des Seyns galt. Die Phönizische Kosmogonie nach Sanchuniathon bei Euseb. Praep. Ev. I. 10. sezt einen dunkeln, geistigen Hauch, den ersten Odem, κολπια genannt, vielleicht soviel als קוֹל פִּי (wie der Geist Gottes Gen. I. auf dem Wassers, heifst) und ein trübes, lichtloses Chaos, Baau oder Baaut, vielleicht soviel als בֹּהוּ, Gen. I. oder Buddh, wie Ritter meint Vorh. S. 29. Buto, Herod. II. 156. die Urnacht, seine Gattin, als erste Principien, die

den Erstgebornen, den Aeon, hervorbrachten, worauf sodann die einzelnen Schöpfungen entstunden. Auch von einem Ei ist die Rede, welches Chusoros, der mit dem Ägyptischen Phtha zu vergleichen ist, eröffnete, und in zwei Hälften, Himmel und Erde, zertheilte, nach Damasc. de princ. Beachtenswerth ist, dafs für die Vereinigung der beiden Principien ein neues Princip angenommen wird, ein einendes Wesen, wie der kosmogonische Eros der Griechen. Nach Sanchuniathon nämlich bei Euseb. Praep. Ev. I. 10. lag alles im end- und zeitlosen Chaos, bis der Geist, gegen sich selbst entbrannt, den *Ποθος*, Cupido erzeugte, und damit war der erste Moment der Schöpfung vollbracht (*ὁτε, φησιν, ηρασθη το πνευμα των ιδιων αρχων, και εγενετο συγκρασις, ἡ πλοκη εκεινη εκληθη ποθος· ἀυτη δε αρχη κτισεως απαντων*). Aus dieser Vereinigung des Geistes mit dem Urstoff soll der Urschlamm (*Μωτ* wahrscheinlich die Ägyptische *Μεθ* - Isis, die Maia *Μητηρ*, die Erdmutter) geworden seyn, in welchem der Same aller Creaturen, und die Entstehung aller Dinge lag.

Die sogenannten Orphischen Kosmogonien sind, wie die Ägyptisch-phönizische, mit welcher sie in naher Berührung stehen, als der Uebergang aus der Vorstellungsweise des höhern Orients in die Griechische aufzufassen. Das Chaos, die Nacht, das Wasser, der Schlamm, der Aether, das Ei sind die Elemente, aus welchen sie gewöhnlich bestehen. Characteristisch sind dabei zugleich symbolische, auf eine wunderbare Weise zusammengesezte Thiergestalten, von welcher Art z. B. in der Kosmogonie, die der alte Geschichtschreiber Hellanikos erzählt haben soll, s. Creuzer Symb. III. S. 304. die Schlange ist, welche aus Wasser und Erde geboren, die Köpfe eines Stiers und eines Löwen, auf den Schultern Flügel, und in der Mitte das Gesicht eines Gottes hatte, und die immer

alternde Zeit, oder Herakles, hiefs, mit dem sich die Ananke, oder die Natur, oder die körperlose, durch die ganze Welt ausgespannte Adrastea begattete. Nach einer andern Darstellnng derselben Kosmogonie, Creuzer S. 303. wird damit auch noch das Symbol des Welteis verbunden, welches ungeheuer grofs, und erfüllt von der Kraft des Erzeugers von der Schlange geboren wurde. Creuzer erklärt dieses kosmogonische, seinem System zufolge, aus den Vorstellungen und Symbolen des Ägyptischen Sem-Herakles. Wir glauben auch hier, ohne die Beziehung auf das Ägyptische deswegen ausschliefsen zu müssen, mit gutem Grunde berechtigt zu seyn, lieber der Ansicht Ritters beizutreten, nach welcher der Character und das Bild dieses Wesens offenbar ostasiatischen Ursprung verräth. Vorh. S. 171. Dieser Zeitengott Chronos-Herakles ist der alte Kor, Koros, (*χρονος*, *Κρονος*, auch *Κορνος*, *Κυρνος* durch Versezung wie in *χρικος* und *κιρκος*, *χρατερος* und *καρτερος*.). Die Schlange, mit welcher Herakles Eins ist, erinnert an die doppelgestaltige, *μιξοπαρθενος Εχιδνα* (halb Weib, halb Schlange), mit welcher sich Herakles im Scythenland Hyläa in einer Höhle nach der Erzählung der Pontischen Griechen gattete Her. IV. 9. Da aber Koros-Herakles auch wieder Buddha-Vischnu ist, so hat wohl diese Schlange ihren eigentlichen Ursprung in jener Schlange, die das Symbol, und der dämonische Begleiter des Vischnu ist, auf welcher der Gott in seinem Beikend, oder Paradiese, liegend ruht, und welche er auch bei einbrechender Fluth dem Satiaurata mit der Arche als Schuzgeist sandte, damit sie zur Sturmzeit als Schiffstau dienen sollte. Vergl. Klaproth As. Polygl. S. 24. Ueberdies sollen die Indier das Weltei von der Schlange Ananda (Ohnende) d. i. der Unendlichkeit (*Αιων*) umschlungen, die Japaneser vom Stiere gerollt vorgestellt haben, s. Hammer Wiener Jahrb. I. Bd. 1818.

Die Flügel, die die Schlange auf den Schultern hatte, sind Zeichen des Göttlichen, der Stier und Löwenkopf Bild der Sonne und des Sonnenjahrs. Ueber den Löwen vergl. man Creuzer Symb. III. S. 309. Das Stiersymbol bezieht sich ohne Zweifel zugleich auch auf den Persischen Weltstier. Die Ananke endlich, oder die körperlose durch die ganze Welt ausgespannte Adrastea, mit welcher sich Herakles begattete, erinnert an das symbolische Weltopfer der Indischen Kosmogonie, welches „gewoben ward mit Fäden auf jeder Seite, und ausgestrekt durch die Anstrengung von hundert und Einem Gott.“ s. oben. Ueberhaupt ist die Beziehung auf Indische Symbole und Ideen in den Orphischen Kosmogonien auch schon wegen des Welt-Ei's und des aus ihm hervorgegangenen Gottes nicht wohl zu verkennen. Diesen kosmogonischen Gott der Orphiker beschreibt der sechste Orphische Hymnus auf folgende Weise:

Πρωτογονον καλεω διφυη, μεγαν, αιθεροπλαγκτον,
Ωογενη, χρυσεηϊσιν αγαλλομενον πτερυγεσσιν
Ταυρωπον, γενεσιν μακαρων θνητων τ' ανθρωπων,
Σπερμα πολυμνηστον, πολυοργιον, Ηρικεπαιον,
Αρρητον, κρυφιον, ροιζηρορα, παμφαες ερνος.
Οσσων ος σκοτοεσσαν απημαυρωσας ομιχλην,
Παντη δινηθεις πτερυγων ριπαις κατα κοσμον,
Λαμπρον αγων φαος αγνον, αφ' ὑ σε φανητα κικλησκω,
Ηδε Πριηπον ανακτα κκι Αυταυγην ελικωπον.

Phanes (wahrscheinlich von φαινω) und Protogonos ist der gewöhnliche Name dieses Wesens, der räthselhafteste ist der Name *Ηρικεπαιος* (oder *Ηρικαπαιος*, wie er z. B. in der sogenannten gemeinen Kosmogonie der Orphiker heifst s. Creuzer Symb. III. S. 292), in Hinsicht dessen in jedem Fall Schellings (Gottk.

von Samothr. S. 89.) scharfsinnige Vermuthung Aufmerksamkeit verdient, dafs das Wort *Ηρικαπαιος* nicht mehr noch weniger als das Hebräische אֹרֶךְ אַפַּיִם sey, welches Exod. 34, 6. und anderwärts als Name oder Prädikat des wahren Gottes den Langmüthigen bedeutet, vielleicht aber auch, wie wir hinzusezen möchten, den kosmogonischen Begriff des sich Ausdehnenden, Erweiternden, des Allumfassenden ausdrükte (אַפַּיִם ist auch soviel als פָּנִים). Dieser Phanes nun ist der Indische Brahma, der in dem Weltei sizt, und der Ägyptische Phtha, aber auch der Hesiodeische Eros, wie wir sogar aus der Aristophanischen Parodie der Orphischen und Hesiodeischen Kosmogonie in den Vögeln v. 696. sehen können:

Nur Chaos und Nacht und Erebos war Anfangs, und des Tartaros Abgrund,
Nicht Erde, noch Luft, nicht Himmel auch war. In des Erebos ödem Bezirk nun
Da gebieret die schwarzumflügelte Nacht vom befruchtenden Winde das Urei,
Woraus in der Zeit umrollendem Lauf vorsprofs der begehrliche Eros,
Der am Rüken mit zwei Goldfittigen glänzt, von Natur wie die wirbelnde Windsbraut.
Der nun dem geflügelten Chaos gepaart in der Nacht des Tartarischen Abgrunds,
Aus brütet im Nest er unser Geschlecht, und bracht es zuerst an das Tagslicht.
Noch war das Geschlecht der Unsterblichen nicht, bis von Eros alles gemischt ward,
Aus den mancherlei Mischungen jezo erwuchs der Okeanos, jezo der Himmel,
Und die Erd' und der seligen Götter Geschlecht, das unsterbliche.

Eros ist nämlich nicht blos der bekannte Sohn und Begleiter der Liebes-Göttin, welcher für den jüngsten

der Götter galt, sondern wie auch schon der Indische Kamadiu (Gott der Cama, Liebe) der den Blumenbogen spannt, und auf einem Papagai reitet, der Sohn der Weltmutter Maia ist, ein kosmogonisches Wesen, und wie Platon in der bekannten Stelle des Gastmahls aus Hesiod, Parmenides und Akusilaos darthut, einer der ältesten Götter. Er ist der mit dem Protogonos identische *Ποθος*, Cupido der Phönizischen Kosmogonie, in lezter Beziehung aber auch — man bedenke die bedeutsame Wurzel *Ερ* in dem Namem *Ερως*, und den Samothracischen Axieros nach unserer obigen Erklärung — Hermes-Brahma, die weltbildende Intelligenz, so wenig auch, was uns jedoch nach der Analogie so vieler Beispiele nicht befremden darf, der in knabenhafter Genien-Gestalt mit Liebe und Lust spielende Gott der gemeinen Griechischen Mythologie von dem hohen Ernst seines ersten Daseyns zu wissen scheint.

Ehe wir nun zu der eigentlich Hellenischen Kosmogonie, wofür allein die Hesiodeische Darstellung zu erkennen ist, den Uebergang machen, müssen wir hier noch diejenigen Vorstellungen erwähnen, welche wegen ihrer nähern Beziehung auf den Orient von dieser selbst noch unterschieden werden können. Wir rechnen unter diese zuerst die kabirischen Lehren, deren kosmogonischer Inhalt, und namentlich gilt dies von der Samothracischen, welche den Axieros, oder den Hermes - Eros, und die Demeter als erste Principien aufstellt, aus unserer obigen Auseinandersezung sich von selbst ergiebt. In nächster Verwandtschaft steht mit diesen Vorstellungen der Homerische, recht nach seiner Art mit den höhern Symbolen und Ideen des Orients spielende Mythus, Odyss. VIII. 266. Daſs darin Ares und Aphrodite an die Stelle der kosmogonischen Potenzen der Samothracischen Lehre getreten sind, kann uns nach unserer bisherigen Darstellung nicht unerwartet seyn. Hephästos, welcher das in Liebe vereinigte Paar in un-

sichtbaren Nezen fängt und festhält. ist der dem Ägyptischen Phtha homogene, hohe Naturgott, dessen Werk die Nothwendigkeit des kosmischen Nexus der Dinge ist, welcher auch hier, wie in der Indischen Symbolik, mit einem zarten unsichtbar verbreiteten Spinnengewebe verglichen wird. Nicht minder aber ligt die kosmogonische Bedeutung dieses Mythus in dem Hermes, der sich hier ganz in seiner ithyphallischen Lüsternheit zeigt, und in der Anwesenheit der sämtlichen in fröhlicher Lust vereinigten Götter. Weitern Aufschlufs finden wir hierüber in den Mythen des dem Samothracischen Eiland ohnedies nicht fremden Böotien. Hier gab Zeus dem Kadmos die Harmonia, die Tochter des Ares und der Aphrodite, zur Gemahlin, und die Götter alle verliefsen den Himmel, um auf der Kadmeia die Vermählung beim festlichen Male mitzufeiern. Apollod. III. 4. 2. Pind. Pyth. III. 160. Eurip. Phoen. 822. Wir haben schon früher bemerkt, dafs Kadmos oder Kadmilos, wie auch ausdrükliche Zeugnisse versichern (s. Müller Orchomenos Beilage 2. über die Kabiren), dieselbe Person mit Hermes ist*), und dafs Harmonia, die Gemahlin des Kadmos-Hermes, dasselbe kosmogonische Wesen ist, nur in weiblicher Gestalt gedacht, zeigt der Name von selbst an. Für nichts anders, als für ein Symbol derselben Idee, welche Hermes und die Harmonia als mythische Personen andeuten, müssen wir das Schiksalsband, den ὅρμος halten, welchen Hephästos künstlerisch bereitet, und Kadmos der Harmonia als Brautgabe geschenkt haben soll. Es ist dasselbe fatale Werk des Hephästos, um welches sich der Homerische Mythus dreht. Diese Symbole und mythische Personen drüken immer wie-

---

*) Wir führen dafür auch noch den Zug an, dafs Kadmus und Harmonia zulezt in Schlangen das Symbol des Hermes verwandelt werden Apoll. III. 5, 5.

der die Idee des von der Gottheit geschaffenen und durch den Causal - Nexus verbundenen Weltganzen aus, womit selbst das Griechische Wort κοσμος auf eine überraschende Weise zusammenstimmt. Denn wie Kadmilos soviel ist als Kasmilos, so ist auch Kadmos soviel als κοσμος, welches Wort ja selbst im gewöhnlichen Sprachgebrauch der Griechen hauptsächlich den Begriff des organischen Zusammenhangs ausdrükt, welcher in Beziehung auf die Welt nur real ist, was ideal die Gesezmäfsigkeit und Einheit des denkenden Geistes ist, welche das eigentliche Wesen des Hermes ausmacht. Den Hermes selbst aber haben wir bereits in so vielen auf den höhern Orient hinweisenden Beziehungen kennen gelernt, dafs wir ohne Bedenken jezt behaupten zu dürfen glauben, Hermes-Kadmos, von welchem die Welt, oder der κοσμος Daseyn und Namen hat, sey nicht blos der Weltschöpfer Brahma-Birma, sondern auch Buddha, sofern dieser nur mit einem andern Namen auch Kodom oder Kodoma heifst. Nicht ohne Grund tritt daher auch in Kadmos Familie wieder ein Aristäos auf. Apollod. III. 4. Wie die Vermählung des Kadmos mit der Harmonia durch die Gegenwart und die Gaben der Götter auf der Kadmeia verherrlicht wurde, so ward auch dem Thessalischen Peleus, als er die Thetis gefreit hatte, dasselbe Glük auf dem Pelin zu Theil. Cfr. Apollod. III. 12. θεοι τον γαμον ευωχεμενοι καθυμνησαν. Pind. Nem. IV. 105. Diese gedoppelte Vereinigung aller Götter bei einem festlichen Hochzeitmal ist im Geiste des episch - sinnlichen Mythus der Griehen dasselbe, was der tief religiösen Kosmogonie der Indier die heilige Opferhandlung ist, welche sämmtliche Götter an Brahma vollzogen. Die gemeinschaftlichen Begriffe sind die der Allheit und Einheit, auf welchen das Verhältnifs Gottes und der Welt beruht, indem die Welt

als Inbegriff aller einzelnen in der Zeit gewordenen Naturwesen zwar eine Vielheit ist, in Gott aber, aus dessen Wesen sie hervorgieng, und in welchem sie den Grund ihres Daseyns hat, zur Einheit wird. Dafs der Böotische Mythus von der Vermählung des Kadmos kosmogonisch ist, sehen wir aus dem Wesen des Kadmos-Hermes selbst. Dieselbe Bestätigung unserer Ansicht erhalten wir in Hinsicht des Thessalischen Mythus, wenn wir das verbundene Paar, welchem so hohe Ehre von den Göttern wiederfuhr, in Erwägung ziehen. Es ist ja Peleus, der Erdmann (von $\pi\eta\lambda o\varsigma$, Schlamm, lutum, palus), mit welchem sich Thetis, die Wassergöttin vereinigte, welche als Thessalische Lokalgottheit (cfr. Pind. Nem. IV. 82. $\Theta\varepsilon\tau\iota\varsigma$ $\chi\rho\alpha\tau\varepsilon\iota$ $\Phi\vartheta\iota\alpha$ und Schol. ad h. l. Eurip. Androm. v. 19.) nur eine andere Form der Pontischen Maetis gewesen zu seyn scheint *), im Lande Budeia, wo die Athene Budeia als alte Göttin verehrt wurde **). Noch mehr gibt uns die Verwandtschaft der Thetis mit der Mäetis, oder der Maia, welche dem Indier die Quelle der vielgestaltigen Welt der Erscheinungen war, der Mythus zu erkennen, dafs Peleus dann erst seine Vermählung mit ihr feiern konnte, nachdem er die mancherlei Gestalten, in welche sich die täuschende Göttin gleich jenem Indisch-ägyptischen Proteus verwandelte, in hartem Kampfe bezwungen hatte. Cfr. Pind. Nem. IV. 101. III. 60. wo der Scholiast zu den Worten des Dich-

---

*) Auch dem Namen nach, $\Theta\varepsilon\tau\iota\varsigma$ oder $T\eta\vartheta\upsilon\varsigma$ ist soviel als $\tau\iota\vartheta\eta$, $\tau\eta\vartheta\eta$, $\tau\iota\tau\vartheta\eta$, Amme, von $\vartheta\varepsilon\omega$, $\vartheta\alpha\omega$, $\tau\iota\vartheta\eta\mu\iota$.

**) Es zeigt sich hier auch ein bemerkenswerther historischer Zusammenhang. Peleus stammt von der an Attikas Gestaden gelegenen Insel Aegina, welche einst Oenone hiefs nach einer Tochter des Budion, oder nach der Attischen Phyle Oenoë, in welcher ein Demos Buteia genannt war, s. Ritter Vorh. S. 393. 404. Müller Aegin. Den Zusammenhang zwischen Aegina und Böotien vermittelt der Asopos, s. Herod. V. 80.

ters: *ποντιαν Θετιν κατεμαρψε* (*Πηλευς*) bemerkt: *περιεγενετο αυτης των επιβελων· διωκομενη γαρ ὑπ' αυτε μετεβαλλε τας μορφας, ὁτε μεν εις πυρ, ὁτε δε εις θηρια· ὁ δε καρτερησας περιγεγονε. Περι δε της μεταμορφωσεως αυτης και Σοφοκλης φησιν εν Τρωϊλῳ·*

Εγημεν ὡς εγημεν αφθογγος γαμος
Τῃ παντα μορφῳ Θετιδι συμπλακεις ποτε.

Και εν Αχιλλεως εραστais·

Τις γαρ με μοχθος ουκ επεται; λεων
Δρακων τε, πυρ, ὑδωρ.

ὁτι δε τῳ διαφορᾳ της μορφης ἡ Θετις ὑπεκλεπτε τους προς τον Πηλεα γαμους, δημωδης ὁ λογος· ὡσπερ και ὁ Πρωτευς την φυσιν ηλλοιουτο.

So wandelte sich auch einst Demeter von Poseidon verfolgt, in Pferdsgestalt, und selbst in der nordischen Brunhild des Nibelungenlieds, die sich von Günther nicht überwältigen lassen will, scheint dieselbe Idee durchzuschimmern. Das ist der streng-keusche Sinn, mit welchem die weiblichen Natur-Gottheiten, Athene und Artemis, die jungfräuliche Reinheit ihrer Natur sich zu erhalten suchen, es ist das Widerstreben des intelligenten idealen und freien Naturprincips, welches sich nicht in die Endlichkeit der realen und materiellen Dinge gefangen geben, und nicht in die Beschränktheit der einzelnen Formen hineinzwingen lassen will *).

Die eigentlich Griechische Kosmogonie beginnt

---

*) Schon die obigen Beispiele zeigen, wie diese naturphilosophischen Begriffe auch auf die Begriffe von der Ehe, deren Vorbild der *ιερος γαμος* der Naturwesen war, s. Th. II. S. 106. übergegangen sind. Daher kommt es, dafs in alten Sagen das eheliche Band so oft durch Raub und Wettkampf geschlossen wird. So gewinnt Polops Poseidons Liebling die Hippodomeia, so werden die Sabinischen Jungfrauen am Neptunusfest in Rom geraubt. Cfr. Pind. Pyth. IX. 149. sq. Apollod. II. 1. Herod. VI. 126. und spätere Bemerkungen.

in der merkwürdigen Urkunde der Hesiodeischen Theogonie v. 116. auf folgende Weise:

Siehe, vor allem zuerst ward Chaos, aber nach diesem
Ward die gebreitete Erd' ein daurender Siz den gesammten
Ewigen, welche bewohnen die Höhn des beschneiten Olympos,
Tartaros Graun auch im Schoose des weitumwanderten Erdreichs,
Eros zugleich, der, geschmükt vor den Ewigen allen mit Schönheit,
Sanft auflösend, den Menschen gesammt und den ewigen Göttern
Bändiget tief im Busen den Geist und bedachtsamen Rathschlufs.
Erebos ward auf dem Chaos, es ward die dunkele Nacht auch,
Dann aus der Nacht ward Aether und Hemera, Göttin des Lichtes,
Welche sie beide gebar aus des Erebos trauter Empfängnfs.

Wir haben hier also zuerst vier Principien: das Chaos, die Erde, den Tartaros und den Eros. Der Chaos (χαος von χαω, χαινω) ist der gähnende, offene Abgrund, das noch völlig ungeschiedene Seyn, die formlose Materie, aus welcher alles erst werden und in bestimmter Form ins Daseyn kommen soll. Der Begriff des Chaos ist derselbe, welchen Anaxagoras durch sein Bekanntes: ὁμου παντα χρηματα, und Platon in Tim. p. 51. dadurch bezeichnet, dafs er sagt die μητηρ και ὑποδοχη του γεγονοτος ὁρατου και παντως αισθητου sey μητε γην, μητε αερα, μητε πυρ, μητε ὑδωρ· αλλ' ανορατον ειδος τι και αμορφον, παιδεχες. Der Begriff des Chaos darf weder zu abstract, noch zu concret gedacht werden, es ist weder der leere Raum, noch irgend ein materielles Element, sondern überhaupt das allgemeine, unbestimmte Seyn, sofern es dem bestimmten und besondern vorangeht. Was das Chaos als formloses und darum auch völlig unpersön-

liches Seyn ist, ist die *Γαια* (von *γεω*, *γαω*, *γενω*, *γινω*) als das erste, in einer zwar bereits bestimmten, aber zugleich noch soviel möglich allgemeinen Form gewordene Seyn, sie ist die Welt, die reale Natur überhaupt, welche hier blos nach der sinnlicheren Ansicht mit der Erde identificirt ist, sofern bei dieser die besondern Naturtheile noch nicht unterschieden sind. Wie das Chaos das im Werden der Welt begriffene Urseyn ist, so ist auch die Gäa sogleich als die Welt- oder Erdmutter gedacht, wie das Prädikat *ευρυστερνος*, die Breitbrüstige, das ihr gegeben ist, anzudeuten scheint, und wie das Chaos das zuerst Gesezte, das ursprünglich durch sich selbst Seyende ist, so theilt auch die Gäa, die in die nächste Beziehung zu dem Chaos gesezt ist, mit diesem gewissermaasen den Begriff des absoluten Seyns, denn aus diesem und keinem andern Grunde wird sie gerade hier der feste Siz der Götter genannt; sie ist, wie das Chaos, der Realgrund alles Seyns. Nur aus dieser nahen Beziehung der Gäa zu dem Chaos läfst sich begreifen, warum auch der Tartaros unter den ersten kosmogonischen Principien eine Stelle hat. Das Chaos ist das formlose Seyn, die Gäa die erste gewordene Form des Seyns, das Mittlere zwischen beiden ist der Tartaros, welcher, einerseits im Schoose der Erde ausgebreitet, dieser selbst angehört, andererseits das finstere, rohe und unordentliche Seyn des Chaos in sich darstellt, (weswegen auch *ταρταρος* mit *ταρασσειν* verwandt ist), oder wie Creuzer Symb. II. S. 420. es treffend ausdrükt, die der Natur anklebende alte Unart, sich theilweise immer weiter in das Formlose zu verlieren. Welche Bedeutung Eros hat, ist aus früheren Bemerkungen klar. Er ist das bewegende einigende und bildende Princip, veranlafst aber, wie er hier erscheint, zu der Frage, warum er erst nach der Gäa und dem Tartaros genannt ist, da doch der

erste Bildungstrieb, der die Gäa aus dem Chaos hervorgehen hiefs, nur von ihm angeregt seyn konnte? Allein diese drei Principien, Chaos, Gäa und Tartaros, sind mehr dem Ausdruk, als dem Begriff und der Sache nach von einander verschieden. Wie Eros das selbstthätige und bildende Princip ist, so bezeichnen jene drei zusammen das dem Geistigen gegenüber stehende reale und materielle Princip. Auch die folgenden Wesen, die Finsternifs und die Nacht, und die Helle und der Tag, sind nur eine neue Modification der zuerst gesezten Dualität der Principien. Der durch das Chaos und den Eros zuvor so ausgedrükte Saz: Das Formlose sey zur Form gekommen, wird nun so gewendet: Aus der finstern Nacht sey der lichte Tag hervorgegangen. Das ist die Eigenheit des Grieschischen Mythus, was die Orientalische Symbolik in Eines zusammenzudrängen sucht, in eine Mehrheit besonderer Wesen aufzulösen. Daher ist auch sowohl die Nacht als der Tag in ein doppeltes Wesen, ein männliches, in Erebos und Aether, und in ein weibliches, in Nyx und Himera zerlegt. Aus sich selber erzeugte sodann die Nacht v. 208. das grause Geschik und die dunkele Ker, sammt dem Tod und dem Schlaf und dem schwärmenden Volke der Träume, auch den Momos, die Mühsal und die Hesperiden, und dann auch die Pönen, und die strafenden Keren.

Jezo die Nemesis auch, den sterblichen Menschen zum Unheil,
Zeugte die Nacht, hierauf den Betrug und die Liebe gebar sie,
Auch unseliges Alter, und hart anringende Zwietracht.
Eris, der Zwietracht Göttin, gebar mühselige Arbeit,
Auch Vergessenheit, Hunger zugleich, und thränende Schwermuth,
Kriegesschlacht und Gefecht, und Mord und Männervertilgung.

Hader und täuschende Wort', und Gegenworte des Eifers,
Ungesez und Schuld, die vertraut umgehn mit einander,
Auch den Eid, der am meisten den sterblichen Erdebewoh-

Schaden bringt, wenn einer mit Fleifs Meineide geschworen.

Es bedarf kaum der Bemerkung, dafs alle diese Wesen keine eigentlich kosmogonische Bedeutung haben, sondern ethischer Art sind, weswegen uns auch durch Creuzers Versuch in den Briefen über Homer und Hesiod. S. 168. sq. einige dieser Potenzen, wie die απατη, φιλοτης, ερις, den λιμος und selbst den μωμος kosmisch zu deuten, nichts erreicht zu werden scheint. Es ist vielmehr über diesen Abschnitt nur diese Ansicht aufzustellen: da aus den angegebenen beiden Principien, dem lichten, freithätigen, intelligenten Princip der Ordnung und der Form, und dem der formlosen Materie, oder der finstern Nacht, alle, sowohl die physischen als ethischen Erscheinungen der gewordenen Welt hergeleitet werden sollen, so wird nun die Kosmogonie auch auf die menschliche Natur bezogen, und, wie es ohnedies der Wendung, welche die Mythologie sonst bei den Griechen erhalten hat, analog ist, in einer ethischen Bedeutung genommen. Dieselbe Dualität, die die Natur an sich trägt, indem neben der gewordenen kosmischen Ordnung immer auch noch die chaotische Unordnung des ersten formlosen Seyns im fernen, dunkeln Hintergrunde erscheint, und theilweise wieder durchzubrechen droht, zeigt sich auch in der menschlichen Natur. Auch sie hat neben der Lichtseite eine dunkle, aus der chaotischen Nacht, und der regellosen Materie herstammende Seite, in welcher die blinden Triebe der Zwietracht und überhaupt alle diejenige Kräfte walten, welche dem Leben, ethisch und physisch, feindlich entgegen wirken, und durch welche es endlich im Tode der alten Nacht wieder anheimfällt.

Wie die Nacht diese Wesen aus sich selbst erzeugte, so brachte auch die Gäa v. 126. aus sich selber hervor den Himmel, die hohen Gebirge und den Pontos. Es ist sehr wahrscheinlich, dafs unter dem Pontos nach dem ursprünglichen Sinn dieser Kosmogonie nicht sowohl das Meer, als vielmehr die feuchte Tiefe zu verstehen ist. Diesem zufolge gieng aus der Gäa, während sie selbst, als Mittelpunkt der ganzen kosmischen Ansicht, die stets unerschütterte Veste, εδος αεισφαλες, der seligen Götter blieb, ein neuer Gegensaz des Obern und Untern, des *Ουρανος* (von ορεω, oriri und ανω) und des *Ποντος* (πυνδος, fundus, der Sund, der Boden, die Tiefe) hervor. Man kann hier fragen, warum alle diese Hervorbringungen von dem Chaos, der Nacht und der Gäa allein geschehen, und warum der doch anfangs ausdrüklich genannte Eros neben den andern in Wirksamkeit tretenden Principien so ganz unthätig erscheint? Der dem Chaos, der Nacht, der Gäa inwohnende Schöpfungs- und Bildungstrieb hat allerdings seinen Grund in Eros, aber wahrscheinlich ist es die Ungleichartigkeit des Eros, welcher hier eigentlich nur der abstracte Begriff des Triebes seyn kann, mit den andern concret-materiellen Principien, warum die Kosmogonie seine Thätigkeit mehr stillschweigend vorausgesezt, als ausdrüklich benannt hat. Erst wenn die gröfsere Gleichartigkeit der Principien der Personification einigen Raum gibt, wird das Zusammenwirken der Kräfte unter dem der Griechischen Mythologie gewöhnlichen Begriff der Zeugung gedacht. Daher wird nun von der Erde gemeinschaftlich mit dem Himmel der Okeanos erzeugt, d. h. das Urwasser, das die ganze Erde umgibt, und die Tiefe erfüllt (ωκεανος verwandt mit ωγην, ωγυγιος, ist von der Wurzel ωκ, ωγ, αχ, d. h. Wasser abzuleiten, womit leicht vereinbar ist, dafs ωγυγιός auch das Uralte, Elementari-

sche, Riesenmäfsige bedeutet, s. Creuzer Briefe S. 160.) *). Aus derselben Verbindung der Erde und des Himmels giengen hervor die Wesen: Köos, Kreios, Hyperion, Japetos, Theia, Rheia, Themis, Mnemosyne, Phöbe, Tethys, und zulezt Kronos, welche im Allgemeinen elementarische und siderische Begriffe, und die im Ganzen mehr und mehr sich gestaltende Weltordnung andeuten, ohne dafs wir über ihre etymologische Begriffe im Einzelnen, und über die Frage, ob sie, wie Hermann meint, s. Creuzer a. a. O. S. 159. mit Ausnahme des Kronos, paarweise als entgegengesezte Qualiiäten zusammengehören, durch deren gegenseitige Bändigung die chaotische Mischung der Elemente sich in Eintracht und Ordnung umsezte, etwas bestimmen wollen.

Wiedergebar sie darauf — fährt die Urkunde fort, nemlich die
Erde in Verbindung mit dem Himmel —
die ungeheuren Kyklopen,
Brontes und Steropes auch und Arges, troziger Kühnheit,
Welche dem Zeus darboten den Bliz, und schuffen den Donner,
Deren Gestalt war ganz im Uebrigen ähnlich den Göttern,
Aber ein einziges Aug' umfunkelte mitten die Stirne,
Auch ihr Name bezeugt Rundäugige. —
Andere wurden annoch von Erd' und Himmel gezeuget,
Drei grofsmächtige Söhn' und gewaltige, gräulich zu nennen,
Kottos und Gyges zugleich und Briareos, stolze Gebrüder.
Hundert Riesenarm' entstrebeten ihren Schultern,
Ungeschlacht, und fünfzig entsezliche Häupter auf jedem
Wuchsen daher von der Schulter, bei ungeheueren Gliedern.

---

*) Die Kosmogonie, nach welcher Okeanos und Tethys an der Spize der Schöpfungen stehen, und das Wasser männlich und weiblich γενεσις παντεσσι τετευχται Il. XIV. 202. sq. weicht zwar hierin von der Hesiodeischen ab, doch ist dies unbedeutend. Wir möchten sie aber doch für die ältere halten, da das Hesiodeische Chaos mehr ein Begriff der Reflexion ist.

Nach Creuzer Symb. II. S. 429. sehen wir in diesen zweifachen Drillingsbrüdern Sommer und Winter symmetrisch gegen einander gestellt, und dürfen hier kosmogonisch an das Streben der Atmosphäre denken, sich ins Gleichgewicht zu sezen. Denn die Kyklopen *Βροντης*, Donner, *Στεροπης*, Verdunklung (vielmehr Flammenstrahl), und *Αργης* Wetterleuchten seyen als die electrischen Explosionen der Atmosphäre zu nehmen, die doch vorzüglich dem Sommer angehören. Ihnen entsprechen die Hekatonchiren, *Βριαρεως*, der Hundertarmige, den schon die alten Mythologen als Winter gedeutet, zu welchem eben als Winter sich trefflich gesellen die Brüder *Κοττος*, der wüthende Sturmwind, und *Γυγης* der Wassermann, als Personification der winterlichen Wasserfluth. Nach unserer Ansicht sind die Kyklopen im Allgemeinen die Flaneten, wofür wir die Beweise aus ihrem Namen und aus andern Angaben Th. I. S. 192. gegeben haben. Dafs sie, wie die von ihnen wenig verschiedenen Hekatonchiren, als die ältesten göttlichen Wesen, in der Hesiodeischen Theogonie nur als ungeschlachte Wesen der Urwelt geschildert werden, müssen wir nach der von uns früher über alle in Eine Classe gehörende Wesen dieser Art aufgestellte Ansicht sehr natürlich finden, womit der selbst bei Hesiod erhaltene Zug, dafs die Kyklopen gleichwohl erfindungsreich gewesen seyen, v. 146. sehr gut zusammenstimmt. Da die Bearbeitung der Metalle unter die ältesten Erfindungen gehört, und so alt ist, als der Cultus der mit den Metallen in Zusammenhang gedachten Planeten, so mag daher der Mythus kommen, dafs die Kyklopen Zeus die Blizeswaffen bereitet haben, v. 141. coll. 647. So sind die Sinties oder die Tschin Metallbearbeiter, so ist Tubalkain, der Nachkomme Kain's (Chin, Tschin) der Meister in allerlei Erz und Eisenwerk. Die Kyklopen gehören wie die Tschin

unter die Wesen des ältesten Cultus, und theilen daher mit diesen dieselbe Prädicate.

Die Kyklopen und Hekatonchiren, seine ältesten Kinder, schlofs Uranos bald nach ihrer Geburt in den Tartaros ein. Darüber entrüstet, brachte die Mutter Gäa den Kronos dazu, den Vater Uranos zu entmannen. Aus seinem Blute entstehen die Erinnyen, Giganten und die Melischen Nymphen, und aus dem Schaume des Meeres, in welches das Zeugungsglied gefallen war, die Kythereische und Kyprische Göttin Aphrodite v. 154—207. Was diese v. 176. mit der scharfen Hippe vollbrachte That in Beziehung auf die Aphrodite bedeute, haben wir schon früher angegeben. Titanen aber nannte jezt jene

mit strafendem Namen der Vater
Uranos gegen die Kinder entbrannt, die er selber gezeuget,
Denn er sprach, ausstrekend die Hand in frevelem Leichtsinn,
Hätten sie Groses verübt, dem einst nachfolgte die Ahndung.

Von *τιταινω* also, oder *ταινω*, *τεινω*, dem Ausstreken der Hand gegen den Vater, kommt der Name *Τιτανες* her. Die Etymologie ist unstreitig richtig, nicht aber der Begriff, der dem Worte untergelegt wird. Kosmogonisch sind die Titanen, von Uranos und der Gäa erzeugt, überhaupt die ersten Wesen, die sich aus irdischem Stoff durch Einwirkung des Himmels zu einem abgesonderten Daseyn erhoben haben, s. Hug über den Mythus S. 153. So ist Okeanos das Urwasser, Atlas, des Titanen Japetos Sohn, das personificirte Urgebirg, was Albordi und Ardvisur in der Persischen Kosmogonie sind, die der Vielheit des Einzelnen vorangehende Einheit. Auch in diesem Sinne können sie Titanen, die sich Emporhebenden, genannt worden seyn. Noch bestimmter aber scheint uns der Name eine religiöse Bedeutung auszudrüken. Diese ältesten Wesen sind als Titanen

in demselben Sinn Riesen oder Reken (von reken, streken, ausstreken) genannt, in welchem überhaupt die älteste Religionsgeschichte, und namentlich die Indische, von Riesen der Vorzeit spricht. Daher sind auch die Titanen von den Giganten und Kyklopen nur dem Namen nach verschieden. Wie die Erde auch *Τιταια* hiefs Diod. III. 57. V. 66. so ist auch der Name Giganten verwandt mit *γαια*, *γενω*, *γιγνω*, *γιγναω*. Sie sind, wie die Titanen, die personificirten Erdkräfte, aber auch die Urmenschen, die grofsen Erzeuger, Altväter, auch Genien, mit Einem Wort die Menu's, Rischis, Pitris der Indier, s. Maier Brahm. S. 86.

Es folgen sodann v. 228. die Zeugungen der Pontos mit derErde, welche sind: Nereus nach Hermann und Creuzer in den Briefen S. 173. der unwandelbare, immer ruhige Seegrund, (nach Schwenk Andeut. S. 180. von *ναω*, fliefsen, und Eins mit Neleus u. s. w.) Thaumas, die personificirten Meerwunder, der die Iris, den siebenfarbigen Regenbogen, erzeugt, Phorkys, die Vorgebirge und Klippen, Keto, die Meeres-Ungeheuer, von welchen dann wieder andere Wesen abstammen, welche nur die in das Einzelne gehende Schöpfung versinnlichen sollen. Die Kinder des Okeanos und der Tethys sind v. 330. die Flüsse und dreitausend Töchter, d. i. die Quellen, von welchen Hesiod die ältesten v. 356. oder vorzüglichsten mit ihren Namen aufzählt. Andere Titanen sind dann noch: die Kinder des Hyperion und der Thia 364. nemlich: Helios, Selene und Eos, welche sich alle, so wie die Söhne des Krios und der Eurybia, nemlich: Asträos, Pallas und Perses (Perseus) auf die Gestirne des Himmels beziehen. Dem Asträos gebar Eos die Winde, hierauf den Morgenstern Phosphoros, nebst andern Sternen. — v. 375. Phöbe, 397. zeugt dann mit Köos die Leto, und die Asteria, welche von Perses die Mutter der Hekate wird.

An die Titanen schliefsen sich die Kroniden an v. 446. Rhea nemlich gebar von Kronos drei Töchter und drei Söhne, die Hestia, Demeter und Here, und dann den Hades, Poseidon und Zeus. Aber alle ausser Zeus verschlang Kronos sogleich, so wie sie geboren waren, weil er von der Gäa und von Uranos gehört hatte, dafs einst ein anderer der Uranionen die Königswürde der Götter nehmen würde. Als aber Zeus zu der Geburt nahte, bat die Rhea ihre Eltern, die Gäa und den Uranos, ihr zu Errettung des Sohnes behülflich zu seyn, und vernahm von ihnen, was wegen des Kronos und seines Sohnes die Bestimmung des Schiksals war. Sie begab sich hierauf nach Lyktos auf Kreta, wo sie ihren jüngsten Sohn gebar, ihn mit Hülfe der Gäa in einer tiefen Kluft verbarg, und an seiner Statt Kronos einen grofsen in Windeln gewikelten Stein zum Verschlingen gab. Als Zeus herangewachsen war, nahm er Rache an Kronos. Durch der Gäa schlauen Entwurf belistet, mufste dieser alle seine Kinder zurükgeben. Den Stein, welchen er zulezt verschlungen hatte, und zuerst von sich gab, befestigte Zeus zum Zeichen in Pytho am Parnassos. Hierauf befreit er die von Kronos gefesselten Uraniden, die Kyklopen, und Hekatonchiren aus ihren Banden, welche ihm dann zum Danke für die Wohlthat, Donner und Bliz gewährten. — v. 500. Die Titanen aber, welche die Theogonie von diesen unterscheidet, wollten sich dem neuen Herrscher nicht unterwerfen. Daher entbrannte ein heftiger und lange daurender Kampf zwischen den Titanen auf dem Othrys und den Kroniden auf dem Olympos, dessen Entscheidung endlich dadurch herbeigeführt wurde, dafs die Kroniden, von den Kyklopen und Hekatonchiren unterstüzt, die Titanen im furchtbaren Conflict der Elemente in den Tartaros hinabtrieben, und hier zur Strafe in ewige Fesseln

legten, 622 — 726. Auf gleiche Weise wurde nachher das Ungeheuer Typhoeus, der jüngste Sohn, den die Gäa mit dem Tartaros erzeugte, von Zeus mit dem Blize unter fürchterlichem Getöse in den Tartaros hinabgeworfen, 812 — 862. So war durch Besiegung der Titanen das Reich der Kroniden und des Zeus oberste Macht und Herrschaft gegründet. Von ihm wurden nun, während von den alten Titanen nur Okeanos, Helios, Eos und Selene in ihren alten Aemtern blieben, andere aber mit den Kroniden sich vermischten, alle Ehren und Besizthümer unter seine Geschwister und Kinder vertheilt, die mit ihm die neuen Weltregenten sind.

Es lassen sich in dieser entwiklungsreichen Kosmogonie drei Epochen unterscheiden. Die erste Principien sind das Chaos, der Erebos, die Nacht und der Tartaros. Diese sind der ursprünglich formlose Urstoff, aus welchem alle Dinge geworden sind, der finstere, dunkle Grund der Natur, über welchem die bestehende Ordnung geworden ist, dessen Wirksamkeit aber durch diese nicht völlig aufgehoben werden konnte. Daher stammen aus diesen Principien die bösen Mächte im physischen und ethischen Sinne, die das einmal Bestehende in die alte chaotische Nacht zurükdrängen wollen, und die herben Geseze der Naturnothwendigkeit, welcher alles Gewordene unterworfen ist, aufstellen, wie z. B. μοιρος, κηρ, θανατος, γηρας etc. Neben diesen Principien ist aber zugleich in Eros der erste Keim der sich allmälig aus der chaotischen Masse entwikelnden Intelligenz gesezt. Obgleich die Erde mit dem Chaos sehr nahe zusammenhängt, so bezeichnet sie doch zugleich, als die erste aus ihm hervorgegangene reale Form des Seyns, eine neue Epoche, in welcher sich auf dem ruhenden Grunde der Erdfeste die obere Welt von der untern, das Himmelsgewölbe von der Meerestiefe ab-

sondert. Die Elemente des Wassers und des Feuers, oder des Lichtes, beginnen jezt eine Reihe von Productionen, durch welche sich die Schöpfung allmälig weiter entwikelt, und die verschiedenen Bestandtheile der Natur hervorgebracht werden. Wie zuvor das Chaos das Hauptprincip war, oder der Erebos mit der Nacht, so sind in der zweiten Epoche die kosmogonischen Potenzen die Erde und der Himmel. Die Productionen der ersten und zweiten Epoche stellen übereinstimmende Wesen auf, so dafs sich die Schöpfung der ersten Epoche in der zweiten nur in einer höhern Potenz zu wiederholen scheint. Dem Aether und dem Tag entsprechen Hyperion und Thia und Phöbe, der Nemesis die Themis, den Moiren und Keren die Erinnyen u. s. w. Aber die Produktionen dieser zweiten Epoche sind gröfstentheils noch wild, regellos, ungemäfsigt, daher die vielen Ungeheuer, die hier aufgeführt werden; es wirkt noch die rohe Naturkraft, ohne noch durch die festen Geseze einer höhern Intelligenz zum rechten Maas und zur bleibenden Ordnung gebracht zu seyn. Der oberste Herrscher dieser Epoche ist Uranos, bis er von Kronos entmannt wird, mit welchem eine neue Epoche beginnt. An die Stelle des Uranos und der Gäa treten nun Kronos und Rhea. Der Begriff der Rhea fällt mit dem der Gäa ziemlich zusammen, es ist im Grunde dasselbe Princip, nur in einer andern Form gedacht, als Wasser nicht als Erde, von ῥεω fliefsen, das feuchte Element. Was die Gäa-Rhea in einer niedern Potenz ist, ist in einer höhern die Hestia-Demeter-Here, die Gemahlin des Zeus. Das Charakteristische dieser dritten Epoche mufs aus dem Begriffe des Kronos bestimmt werden. Dieser ist der dem alten Orientalischen Sonnengott Koros verwandte und aus ihm gebildete Zeitengott (*Χρονος*, soviel als *Κρονος*, cfr. ad Cic. N. D. II. 25.), wie wir ihn nament-

lich auch aus dem Mythus von der Entstehung der Aphrodite kennen lernen. Unter Uranos gab es, wie sich überhaupt die Regelmäfsigkeit der Natur erst nach und nach aus der Unordnung, aus dem unbestimmten Seyn entwikelte, gleichsam noch keine Zeit, erst dadurch, dafs mit Kronos die Begriffe von Zeit und Zeitmaafs auf die Naturordnung übergetragen werden, wird es in der sich gestaltenden Welt heller und lichter, und die Ordnung der Dinge an bestimmte Geseze gebunden. An einen Vollender, wie Hermann den Kronos deutet von *Κραινω*, vollenden, ist bei Kronos nicht zu denken, da ja in dieser Kosmogonie die Vollendung keineswegs mit Kronos kommt, sondern erst mit Zeus. Darum bricht auch noch unter Kronos der alte Naturkampf der rohen ungeregelten Elemente gegen das ordnende Princip aufs neue und um so gewaltiger, jemehr sich bereits der Gegensaz der Kräfte entwikelt hat, in eine Titanomachie aus, worin allerdings auch, wenigstens in Einer Hinsicht, Erinnerungen an vormalige Erdrevolutionen aufbewährt seyn mögen, um so mehr, da auch der Griechische Typhoeus dem Aegyptischen Typhon nachgebildet zu seyn scheint. In welches Verhältnifs ist aber Kronos zu Zeus zu sezen? Nach der Erklärung der Stoiker bei Cicero Nat. D. II. 25. „Vinctus est a Jove Saturnus, ne immoderatos cursus haberet, atque ut eum sideribus alligaret," müfste man das Verhältnifs des Kronos und Zeus, wie das des Uranos und Kronos durch den Begriff der Zeit bestimmen. Mit Kronos ist zwar die Zeit gegeben, aber es ist nur noch die unbestimmte und gleichsam blinde Zeit, welche erst nach dem Weltordner Zeus bestimmt und eingetheilt, d. h. an die Gestirne gebunden werden mufs. Vgl. Creuzer Symb. Th. II. S. 439. Diese Erklärung enthält allerdings etwas Wahres, erschöpft aber den vollen Begriff nicht, da Kronos nicht blos

Zeitengott ist. Aufmerksamkeit erregt besonders die Etymologie, welche Platon im Kratylos, in welchem gewifs jeder, der den Geist der Platonischen Methode kennt, die Ideen, die zu Grunde gelegt werden, von den angenommenen Wortformen, so viel Treffendes auch diese oft darbieten, wohl zu unterscheiden wissen wird, von dem Namen *Κρονος* gibt p. 3o. Ed. Bekk. *ευλογον, μεγαλης τινος διανοιας εκγονον ειναι τον Δια, κορος γαρ σημαινει ϑ παιδα, αλλα το καθαρον τϑ νϑ* (*Κρονος* also soviel als *κρο, κορ, κορος* und *νος* oder *νϑς*), wozu Heindorf aus Etym. M. anführt: *O Κρονος της νοερας ζωης εστι ϑοτηρ, κορος ων τϑ νϑ, μαλλον δε κορος νϑς και καθαρος.* Wir wissen nun freilich nicht, ob nicht diese leztere Stelle eine blofse Wiederholung der aus Mifsverstand als wahr angenommenen Platonischen Etymologie ist. Aber scheint denn nicht selbst das Prädikat *αγκυλομητης*, welches dem Kronos bei Hesiod. Theog. v. 137. recht emphatisch gegeben wird, eine Andeutung derselben Idee zu enthalten, und den in sich selbst zurükgehenden Geist zu bezeichnen? Selbst wenn wir in diesem Prädikate eine Beziehung des Kronos auf den Planeten Saturnus annehmen, was uns wenigstens der Pindarische Ausdruk *Κρονϑ τυρσις* Ol. II. 126. verglichen mit der oben S. 23. bemerkten Orientalischen Vorstellung wahrscheinlich macht, so läfst sich dies sehr gut zusammendenken. Was aber die Hauptsache ist, ist Folgendes: *Κορεω, κορω* scheint uns wirklich, wie satur mit Saturnus, mit *Κορος, Κρονος* auch etymologisch zusammenzuhängen. Als den das aus ihm Hervorgegangene in sich aufnehmenden, sich damit gleichsam sättigenden, und dann das Aufgenommene wieder von sich gebenden Gott schildert in jedem Fall selbst der bekannte Hesiodeische Mythus den Kronos. Diese Vorstellung aber von dem Verzehren der eigenen Kinder, ob sie gleich auch auf den Zeitengott bezo-

gen werden darf, erhält im Zusammenhang mit Anderem, worauf wir an einem andern Ort zurükkommen werden, ihre wahre und tiefere Erklärung doch nur aus der Idee der Seelenwanderung. Das allgemeine Princip aber, welches den einzelnen erscheinenden und verschwindenden Formen der Metempsychose zu Grunde ligt, ist die Intelligenz, der Geist selbst. Das ist Kronos oder Koros-Buddha, welcher insofern mit Recht νεϛ καθαροϛ oder χοροϛ heifst. Da aber nach dieser Lehre der für sich selbst seyende Geist immer nur in den einzelnen Individuen zur vollen Klarheit des Bewufstseyns kommen kann, so steht damit die Behauptung Creuzers Symb. II. S. 439. dafs Kronos auch als die ανοησια χαι ἡ τϑ νϑ συνϑολωσιϛ, als die Bewufstlosigkeit, gedacht worden sey, so wenig im Widerspruch, dafs dadurch vielmehr erst die nothwendige Ergänzung der angenommenen Idee gegeben wird. Im Gegensaz gegen diesen Kronos nun ist Zeus, was ja überhaupt und in jedem Fall die vorherrschende Vorstellung von ihm ist, der eigentliche νϑϛ, der selbstbewufste Geist, der wahrhaft persönliche Gott. Nehmen wir diese Idee in ihrer hohen Wichtigkeit, so geht uns damit erst das volle Licht über die ganze Tendenz der Griechisch-Hesiodeischen Theogonie oder Kosmogonie auf. Wir sehen in ihr in mehr als Einer Hinsicht eine Entwiklung vom Untersten zum Obersten. Was die Orientalische Kosmogonie grofsentheils in der Einheit des Symbols auszudrüken sucht, wird hier, wie es der Character des Mythus mit sich bringt, in die einzelnsten Momente auseinandergelegt. Was zuerst nur die blinde chaotische Mischung der Elemente ist, wird mehr und mehr zur dynamischen Wechselwirkung durch das Gesez des Gegensazes bedingter Naturkräfte, bis endlich hieraus, je mehr die Naturkräfte sich zu persönlichen Wesen gestalten, der eigentlich mythische Begriff der

Zeugung sich entwikelt, welcher in der Griechischen Kosmogonie an die Stelle des Indischen Begriffs der Awatars, der Metamorphose und Transsubstantiation gesezt ist. Am wichtigsten ist aber diese fortgehende kosmogonische Entwiklung in ihrer Beziehung auf die Intelligenz, und eben dies ist der Hauptpunkt, in welchem sich die Griechische Kosmogonie von der Orientalischen aufs bestimmteste scheidet. Die Orientalische besteht in einer durch mehrere Momente hindurchgehenden Objectivirung des Idealen im Realen. Der Geist bildet sich in die Natur ein, und giebt die Unendlichkeit seines Seyns von Stufe zu Stufe in die Endlichkeit der Dinge und der einzelnen Naturwesen dahin. Dieser Fortgang vom Idealen zum Realen zeigt sich uns sowohl kosmogonisch als auch historisch. Je weiter wir vom höheren Orient nach dem Occident fortgehen, desto überwiegender wird der Realismus in der kosmogonischen Ansicht der Völker, bis endlich das Ideale, oder das geistige Princip den äussersten Punct seiner Entäusserung und Objectivirung in der Hesiodeischen Kosmogonie erreicht, in welcher neben den düstern und trägen Principien des Chaos, des Tartaros, des Erebos und der Nacht, der schöne und regsame Eros beim ersten Anblik kaum dem Namen nach noch zu stehen scheint. Und doch ist auch so noch in ihm ein zwar unsichtbarer aber fruchtbar wirkender Keim der werdenden Intelligenz niedergelegt, welcher, wie Vischnu vom Zwerge zum Riesen wird, vom Kleinsten zum Grösten sich entwikelt. Wie dieses in Eros personificirte Princip der Bewegung und der geistigen Kraft die träg in sich selbst ruhende Masse zu schöpferischer Thätigkeit aufregt, aus der Finsternifs das Licht hervorruft, so reifst es auch mit jedem neuen Momente der Schöpfung in dem gewaltigen stets furchtbarer sich erneuernden Kampfe der chaotisch wogenden Elemente sein eigenes We-

sen mehr und mehr von der realen Materie los. Wir erbliken hier aufs neue einen Kampf, wie namentlich in der Orientalisch-persischen Kosmogonie, aber es ist nicht ein Kampf, in welchem das gute oder intelligente Princip stets leidender wird, sondern ein stets siegreicher Kampf des kräftigen, nach Bewufstseyn ringenden Geistes mit der rohen Materie. Darum wird Uranos der erste Herrscher der werdenden Welt von Kronos entmannt, darum wird Kronos der zweite Herrscher vom mächtigeren Sohne vom Herrscherthrone gestürzt, bis endlich Zeus der Herrscher in dritter Ordnung über die schweigende nach dem empörten Kampf der Elemente versöhnte, zur Eintracht und Ordnung gebrachte Welt den waltenden Scepter schwingt. So steht nun der Griechische Zeus dem Indischen Brahma in gleicher Würde gegenüber, und zwischen beiden ist die gleiche Kluft der Endlichkeit und des materiellen Seyns befestigt, in welcher nur der zum Eros erniedrigte Brahma-Hermes das vermittelnde Band zwischen beiden erhält, und das Ideale nicht völlig im Realen untergehen läfst. Aber der Begriff der Intelligenz, sofern er sowohl des Brahma als des Zeus Wesen constituirt, zeigt uns ein ganz entgegengeseztes Verhältnifs. Brahma ist die seyende, mit Einem Male gesezte Intelligenz, die in der werdenden Welt erst real und endlich wird, Zeus aber ist die aus dem ursprünglich gesezten Realen erst werdende, sich allmälig entwikelnde, und zur reinen Idealität emporstrebende Intelligenz, welche dann freilich, wenn sie ihren höchsten Punkt, wo das Werdende in das Seyende übergeht, erreicht hat, da sich der Cyklus des Idealen und Realen immer aufs neue wiederhohlt, sich auch wieder in umgekehrter Richtung im Realen zu objectiviren beginnt, wie der Griechische Mythus durch die Abstammung der Naturgötter, namentlich des Dionysos von Zeus ausdrükt. Das ist

der immer wiederkehrende Gegensaz des Seyns und Werdens, des Raumes und der Zeit, des Symbols und des Mythus, des Orientalismus und Hellenismus, welchen wir auch so ausdrüken können, Brahma sey die in dem erkennenden Verstand aus sich selbst heraus-gehende Intelligenz, Zeus aber der sich selbst erfassende, vom Aeussern immer wieder zum Innern zurükstrebende Wille. Der Wille aber ist der Mittelpunct der Persönlichkeit, darum ist auch Zeus in höherem Grad ein persönlicher Gott, als Brahma. Und wie die erkennende Intelligenz sich hauptsächlich in der Weltschöpfung manifestirt, so manifestirt sich die wollende Intelligenz hauptsächlich in der Weltregierung. Darum mufs Zeus als der oberste persönliche Wille hauptsächlich in Beziehung auf die Weltregierung betrachtet werden, womit wir den Uebergang zum Folgenden machen.

Erster Abschnitt.

Zweites Capitel.

Lehre von der Welt, oder dem Verhältnifs Gottes zur Welt.

B. Lehre von der Weltregierung.

Wie Gott Schöpfer der Welt ist, so ist er auch Erhalter und Regierer derselben. Die Schöpfung aber fällt in jeder Ansicht mit der Erhaltung immer wieder in Eins zusammen, beide Begriffe können nur in dem Sinne unterschieden werden, in welchem Seyn und Werden, Wesen und Form blofse Verhältnifs-Begriffe sind. Es ist derselbe Act der Gottheit, durch welchen die Welt, die ohne Gott nicht seyn kann, wird und besteht. Wenn daher auch z. B. nach der Indischen Lehre Vischnu vorzugsweise der Erhalter der Welt heifst, so ist er in höherer Beziehung doch wieder völlig Eins mit dem Weltschöpfer Brahma-Birma, und wie nach der Persischen Lehre Ormuzd das schöpferische Wort im ersten Weltbeginn ausgesprochen hat, so spricht er es auch noch jezt in der Welt fort und fort. Nicht anders verhält es sich mit dem Begriffe der Weltregierung. Wie die Weltschöpfung darin besteht, dafs das göttliche Wesen sich in alle Theile und Erscheinungen der Welt hineinbildet, und in ihnen sich offenbart, so sind eben diese als göttliche Wesen gedachte Theile und Erscheinungen

der Welt die Vorsteher, Wächter and Regenten der gesammten Welt. Es betrifft aber der Begriff der Weltregierung, wie wir ihn hier zu betrachten haben, nicht die Frage, wie das in der Weltschöpfung gesezte Verhältnifs zwischen Gott und der Welt sich in den besondern Formen der Erhaltung und Regierung der Welt manifestirt, sondern vielmehr diese, wie das Verhältnifs zwischen Gott und der Welt in der Naturreligion überhaupt in lezter Beziehung zu bestimmen ist. Es ist dieselbe Frage welche wir schon im Anfang dieses Capitels aufgeworfen, und in der bisherigen Darstellung der kosmogonischen Vorstellungen nach ihrer doppelten Seite, der idealistischen und realistischen, historisch verfolgt haben, ob nämlich die Welt von Gott, oder Gott von der Welt abhängig gesezt werde. Diese haben wir nun hier weiter zu betrachten, und bis zu dem lezten möglichen Puncte ihrer Entscheidung durchzuführen.

Sollen die beiden Begriffe Gott und Welt in ihrer gegenseitigen Beziehung zu einander bestimmt werden, so können wir keinen allgemeinern Gegensaz auf sie übertragen, als den des Idealen und Realen. Gott ist seinem wesentlichsten Begriffe nach das Ideale, die Intelligenz, die Ichheit, die Welt ist das Reale, die Natur, die reine Objectivität. Mit dem Begriffe der Intelligenz ist aber sogleich auch der Begriff der Thätigkeit gesezt. Gott ist also die absolute Selbstthätigkeit, und die Welt die absolute Passivität. Das Selbstthätige aber ist auch das Freie, wie daher Gott die absolute Freiheit, so ist die Welt die absolute Nothwendigkeit. Da aber die Begriffe der Freiheit und der Nothwendigkeit im Begriffe des Absoluten sich ausgleichen, so dafs das absolut Freie ebendarum auch das absolut Nothwendige ist, so kann auch der Begriff der absoluten Passivität nur insofern gedacht werden, als er mit dem Begriffe der absoluten Selbst-

thätigkeit wiederum Eins ist. Sollen daher die beiden Begriffe Gott und Welt, auf welche wir alle diese Gegensäze beziehen müssen, gleichwol noch im Bewufstseyn unterschieden werden können, so kann dies nur durch das Hinzukommen eines dritten Begriffs geschehen, durch welchen der im Absoluten verschwindende Gegensaz aufs neue gesezt wird, aber ebendarum nur einer solchen Sphäre angehören kann, in welche überhaupt die Möglichkeit der Gegensäze fällt. Es ist dies der Begriff des Ethischen, wodurch auch erst die Intelligenz als eine wahrhaft selbstbewufste und persönliche gesezt werden kann. Das Ethische aber ist in das Teleologische zu sezen, in eine durch Zweke, welche auf dem Gegensaz des Guten und Bösen beruhen, bestimmte geistige Thätigkeit, deren entgegengesezter Begriff die blinde Natur-Nothwendigkeit ist, bei deren Wirkungen weder Bewufstseyn noch Zwekmäfsigkeit vorausgesezt werden kann. Daher mufs nun die obige Frage, ob Gott und die Welt als das abhängige zu sezen sey, näher so bestimmt werden: ob das lezte Princip alles Seyns und Werdens eine nach selbstbewufsten Zweken freiwirkende Intelligenz ist, oder eine ohne Bewufstseyn und Zweke blind wirkende Natur-Nothwendigkeit? Da aber, wie sich sowohl unmittelbar aus dem Begriffe, als auch aus unserer bisherigen Darstellung ergiebt, nur das Ideale der Träger des Realen, nicht aber das Reale der Träger des Idealen seyn kann, und ein absoluter Realismus als absolute Objectivität, Passivität, Naturnothwendigkeit immer wieder von selbst sich aufhebt, vielmehr alle Gegensäze, die auf dem religiösen Gebiete sich herthun, sich zulezt in den allgemeinsen zwischen der Idee und dem Bilde, welcher dem Healen als dem bloſsen Reflex keine eigene selbstständige Realität übrig läfst, auflösen müssen, so dürfen wir zum voraus annehmen, dafs der realistische Fatalismus, wo er uns

in dem historisch gegebenen Glauben der Völker erscheint, überall nur als die locale und temporäre Verdunklung einer auch historisch nachweisbaren idealen Ansicht betrachtet werden müsse. Daher haben wir auch diese zweite Hälfte des zweiten Capitels sogleich als die Lehre von der Weltregierung überschrieben, um damit den davon zwar wohl zu unterscheidenden, aber in einer höhern Ansicht verschwindenden Begriff des Schiksals als den untergeordneten zu bezeichnen.

Die Indische und Persische Lehre sezt, wie wir gesehen haben, bestimmt und deutlich als erstes Princip die reine und lautere Intelligenz, die freie Ichheit, aber zugleich auch mit dem intelligenten Princip einen unabweisbaren, über alles Bewufstseyn hinausgehenden Drang, sich durch freie Beschränkung des idealen Seyns in einer realen Natur zu offenbaren und zu objectiviren. Hat es nun einmal dieser realistischen Tendenz Raum gegeben, so entwikelt in demselben Grade, in welchem das intelligente Princip in die Endlichkeit der Dinge herabsteigt, auch der Realismus stets weiter und weiter die Sphäre seiner Naturnothwendigkeit, in welche alles Endliche, wie es ins Daseyn kommt, mit gebieterischem Zwang hineingezogen wird. Das ist der grofse in alle Theile der Natur eindringende Kampf des Ormuzd und Ahriman, in welchem selbst der gute Gott sich des Ahrimanischen Einflusses und Sieges nicht erwehren kann, das ist die unabwendbare Nothwendigkeit, vermöge welcher Osiris von Typhon, Dionysos von den Titanen sich zerreissen lassen mufs, das ist das unsichtbare, trügerische Nez, mit welchem Hephästos die Götter umstrikt, und in unbezwingbaren Fesseln gefangen hält. Aber gleichwol ist es immer nur eine solche Nothwendigkeit, bei welcher der heitere Aufblik zur göttlichen Freiheit offen gelassen ist, nur der Fortgang der Entwiklung des Naturlebens zieht in den

fatalistischen Kreis des Naturzwanges herab, während der Anfangs- und Endpunkt im hellen Lichte des idealen Seyns glänzt. Darum ist in der Braminen Lehre die Welt und die Endlichkeit nur eine vorübergehende Erscheinung, nur eine bestimmte Zeitperiode, nach deren Verfluſs alles Einzelne und Endliche, von den Fesseln seines Daseyns befreit, in das Absolute zurükkehrt, darum ist in der Persischen Lehre bei aller Uebermacht, die dem bösen Ahriman gestattet ist, dennoch dem guten Princip die Oberhand, und der einstige Sieg unentreifsbar gesichert. Das Ende ist immer wieder dem Anfang gleich, und so oft auch in dem ewigen Seyn und Werden der Gottheit derselbe Kreislauf der Nothwendigkeit sich wiederholt, so geht doch das intelligente, lichte und gute Princip immer siegreich aus dem Kampfe, mit immer neuer Glorie aus seiner Beschränkung und Verdunklung hervor. Wir können diese Säze hier nur kurz und im Allgemeinen aufstellen, da sie in den einzelnen Religionssystemen immer nur im Zusammenhang mit Lehren vorkommen, die wir erst im Folgenden näher betrachten können.

Am auffallendsten erscheint uns, wie sich von selbst erwarten läfst, der mit dem Realismus sich verbindende Fatalismus bei denjenigen Völkern, bei welchen überhaupt der reinere Idealismus des höheren Orients sich am meisten realistisch gestaltete, wie hauptsächlich der in westlichen Asien und in Ägypten besonders herrschende, und von hier aus weiter verbreitete Glaube von dem Einflusse der Gestirne auf die Welt und die Schiksale des Menschen beweist. Wie die Gestirne als Symbole des Göttlichen und bald als göttliche Wesen selbst verehrt wurden, so wurde nun auch die der Gottheit allein zukommende Weltregierung auf sie übergetragen, und was sie zuerst blos symbolisch vermitteln sollten, bald unmittelbar und in

reeller Bedeutung von ihnen abhängig gemacht. Dies war besonders die Lehre der Babylonischen Chaldäer, über welche uns Diod. II. 30. folgende lehrreiche Nachricht mittheilt: „Weil sie seit langer Zeit Beobachtungen der Gestirne angestellt, und eines jeden Bewegung und Einfluſs genauer als alle übrige Menschen kennen gelernt haben, so sagen sie Vieles von zukünftigen Ereignissen vorher. Am wichtigsten ist, wie sie sagen, die Betrachtung und Bewegung der fünf Sterne, welche man Planeten nennt, die sie Dolmetscher nennen, unter welchen sie namentlich den Stern, welcher bei den Griechen jezt Kronos heiſst, als den hellsten, und das Meiste und Wichtigste bedeutenden Helos nennen. Die andern aber nennen sie ebenso, wie unsere Astronomen, Ares, Aphrodite, Hermes, Zeus. Dollmetscher nennen sie sie deswegen, weil sie anstatt, daſs die andern Gestirne unbeweglich sind, und ihren regelmäſsigen Umlauf haben, allein ihren besondern Gang haben, und dadurch das Zukünftige anzeigen, gleichsam als wenn sie den Menschen den gütigen Willen der Gottheit erklärten. Manches, sagen sie, zeigen sie durch ihren Aufgang, manches durch ihren Untergang, und manches durch ihre Farbe denen an, die genau darauf achten wollen. Bald zeigen sie Heftigkeit der Winde, bald übermäſsige Regengüsse, oder Hize an, zuweilen auch Erscheinungen der Kometen, Sonnen- und Mondsfinsternisse, Erdbeben, und überhaupt alle Lufterscheinungen, die nicht allein Ländern und Oertern, sondern auch Königen und Privatleuten nüzlich oder schädlich seyn können. Dem Lauf dieser Sterne sind ihrer Meinung nach dreiſsig andere untergeordnet, welche sie Rathsgötter nennen, deren eine Hälfte die Aufsicht über die Gegenden unter der Erde hat, die andere aber auf das sieht, was auf der Erde unter den Menschen und am Himmel vorgeht. Alle zehen Tage würde ei-

ner davon als Bote der Gestirne von den obern zu den untern, und ebenfalls wiederum ein anderer von den untern zu den obern geschikt. Dies sey ihr beständiger und nach einem ewigen Umlauf bestimmter Gang. Götter-Regenten nehmen sie an der Zahl zwölf an, deren jedem sie einen Monath, und eines von den sogenannten zwölf Zeichen des Thierkreises zueignen. Durch diese, sagen sie, vollenden Sonne Mond und die fünf Planeten ihren Lauf, so dafs die Sonne ihren Kreislauf in einem Jahr vollende, der Mond aber seine Bahn in einem Monath durchlaufe. Von den Planeten aber habe ein jeder seinen eigenen Lauf, mit abwechselnder und verschiedener Schnelligkeit und nach verschiedenen Zeitabtheilungen. Diese Sterne seyen bei der Geburt der Menschen sowohl zum Guten als zum Bösen in vorzüglichem Maas mitwirkend, und aus ihrer natürlichen Beschaffenheit und Betrachtung könne man vorzüglich erkennen, was den Menschen begegnen würde.“ Dieselben Vorstellungen meldet Diodor I. 81. von den Ägyptischen Priestern, welche sorgfältiger, als sonst irgendwo geschah, die Stellung und Bewegung der Gestirne beobachtet, und seit den ältesten Zeiten schriftlich aufgezeichnet haben, und welche, wie Diodor bemerkt, selbst auch die Lehrer der Babylonischen Chaldäer in ihrer so berühmten Wissenschaft gewesen seyn sollen. Wie diese haben auch die Ägyptischen Priester nicht blos die Bewegungen, den Umlauf und Stillstand der Planeten, sondern auch den Einflufs, den jeder unter ihnen auf die Erzeugung der Thiere hat, und was er Gutes oder Böses bewirkt, genau erforscht, und oft können sie daraus den Menschen wahrsagen, was ihnen künftig in ihrem Leben begegnen werde. Damit stimmt Herodot vollkommen zusammen, wenn er II. 82. als Erfindung der Ägyptier angiebt, dafs jeglicher Monath und jeglicher Tag einem der Götter gehöre,

und was einem begegnen werde, je nachdem er an diesem oder jenem Tage geboren sey, und was er für ein Ende nehme, und was aus ihm werden werde. Vorsteher der einzelnen Monathe und Tage waren die Götter in Folge des astronomisch-calendarischen Systems, nach welchem schon bei den Indiern jedes Zeichen des Thierkreises und jeder Planet seinen Beherrscher und Vorsteher hatte, und von den fünfzig Töchtern des Dakscha, eines der zehen Altväter, sieben und zwanzig dem Soma oder Gott des Monds vermählt waren, als Bewohnerinnen der sieben und zwanzig Wohnungen des Mondsgottes oder Beschüzerinen eben so vieler Constellationen der Mondsbahn, s. Majer Brahm. S. 84. 90., nach welchem bei den Persern jeder Tag seinen Beschüzer und Regierer, oder Ized hatte, Rhode Zends. S. 333. 353., und nach welchem dann besonders bei den Chaldäern und Ägyptiern die zwölf Zeichen des Thierkreises in Verbindung mit der Bewegung der Planeten in ebensoviele als göttliche Genien personificirte Constellationen eingetheilt waren, als es Tage des Jahres gab *). Je mehr auf diese Art der allgemeine göttliche Einfluss auf die Welt und die Menschen durch besondere Beziehun-

*) Wie die Himmelssphäre astrologisch-fatalistisch eingetheilt wurde, so wurde auch der Mensch, das eigentliche Object dieses Fatalismus, nach den verschiedenen Theilen seines Leibes auf entsprechende Weise astrologisch eingetheilt. Eichhorn in der Abhandlnng De Deo Sole invicto Mithra in den Comment. Soc. Goett. Class. Hist. et Philol. T. III. p. 167. gibt dieses astrologische System so an: Sol imperium exercet in cor, Venus in renes, Mercurius in pulmones, Luna in cerebruni, Mars in stomachum, Jupiter in hepar, Saturnus in splenem, Aries in caput, Taurus in collum, Gemelli in brachium et humerum, Cancer in pectus, Leo in orificium stomachi, Virgo in ventrem, Libra in abdomen, Scorpio in genitalia, Sagittarius in femora, Capricornus in genua, Aquarius in crura, Pisces in pedes.

gen auf äussere Naturwesen verschiedenartig getheilt wurde, und die an der Himmelssphäre wahrnehmbaren Erscheinungen und Veränderungen denselben nicht blos zu versinnlichen, sondern auch als selbstständig mitwirkende Ursache zu modificiren und zu bestimmen schienen, desto mehr mufste der Glaube an eine intelligente Weltregierung und Vorsehung durch jenen auch aus der spätern Periode des Griechisch-römischen Alterthums wohlbekannten astrologischen Fatalismus verdrängt werden, dessen ältestes Vaterland der alte Orient war, und dessen Heimath der neue noch immer ist. Am besten beleuchtet diese das Schiksal an die Sterne knüpfende Ansicht der von Hammer in den Fundgruben I. 1. angeführte Spruch, welchen die Araber dem göttlichen Platon zuschreiben, nach welchem die Erde eine Scheibe (eigentlich Kugel) ist, der Mensch das Ziel, die Sphären die Bogen, die himmlischen Körper die Pfeile und Gott der Schüze. Daher bildeten die Araber ihren Stammvater Abraham mit sieben Pfeilen ab, mit welchen, als Symbolen des planetarischen Einflusses, das Schiksal nach ihnen zielte, und bedienten sich derselben zum Loosen, als Stellvertreter der sieben Planeten, von denen das Loos der Sterblichen ausgieng, bis Mohammed diese Art zu loosen verbot, und das Bild Abrahams mit den sieben Pfeilen bei der Eroberung Mekkas mit den übrigen Idolen der Kaaba umstürzte. Hammer a. a. O.

Dabei ist aber keineswegs zu übersehen, dafs diese Vorstellung so sehr sie auch da und dort in rohen Materialismus versinken mochte, doch nirgends als eigene und systematisch begründete Ansicht erscheint, sondern überall nur als Ausartung des reineren Glaubens in Aberglauben, wie es überhaupt das Schiksal der Idee ist, das sie in ihrem sinnlichen Abbilde verdunkelt wird, oder öfters wohl auch völlig in ihm untergeht. Selbst in der obigen Stelle Diod. II. 30. wird

ausdrüklich als Lehre der Chaldäer angegeben, dafs, ob sie gleich die wesentlichen Bestandtheile der Welt für ewig hielten, doch die Form und Einrichtung des Weltgebäudes von einer göttlichen Vorsehung gemacht worden sey, weswegen auch noch jezt alles, was sich am Himmel ereignete, nicht durch ein Ohngefähr, oder eigene freie Bewegung, sondern nach einem bestimmten und unabänderlichen göttlichen Rathschlufs geschehe; und wenn sie die Planeten Dollmetscher nannten, so wurden sie eben durch diesen Ausdruk als blose Symbole bezeichnet, aus welchen der Wille der Gottheit erkannt werden könne. Mufste die Symbolik des Sternen-Himmels hauptsächlich zum Vehikel des fatalistischen Aberglaubens dienen, so ist es dagegen auch dieselbe Symbolik, welche uns die teleologische Idee der in den Erscheinungen der Natur und des Himmels insbesondere sich offenbarenden Harmonie durch die schönsten und sprechendsten Symbole vor Augen stellt. Versinnlicht wurde diese Sphären-Harmonie durch das alt-orientalische Symbol der musikalischen Harmonie, welche den Sonnen- und Sternen-Göttern zugeschrieben wurde. Die Idee des Gestirnentanzes ist rein Indisch. Himmlische Tänzerinen und Tonkünstler des Himmels kommen schon in der Indischen Mythologie als Untergebene und Diener Indras vor, Majer Brahm S. 92., und wie Krischna der Sonnengott mit der Flöte als Gott der Harmonie die ihn umkreisenden himmlischen Körper in harmonische Bewegung sezt, so ist auch Dajani, die Tochter Schukra's des männlichen Genius des Morgen- und Abendsterns, die dem Gesang und der Tanzkunst obliegende gottgeweihte Tempeldienerin. s. Hammer Wiener Jahrb. 1818. I. Bd. In Persien und Vorderasien ist Anahid, der weibliche Genius desselben Sterns, die gefeierte Lautenspielerin, die Bajadere des Himmels, die mit sonnenstrahlenbesaiteter Lyra den Reigen der Ge-

stirne und die Harmonie der Sphären anführt. Mit Musik, Gesang und Tanz, und begleitet von neun singenden Jungfrauen, die die Griechen Musen nannten, zog Osiris aus, als er seinen berühmten Zug durch alle Länder der Welt unternahm. Diod. I. 18. Diesel-be Idee ist neben andern symbolischen Vorstellungen auch in dem Ägyptisch-griechischen Mythus von dem Wunderschiff Argo zu finden, welches, selbst ein Symbol des von der Gottheit gleich einem Steuermann gelenkten Weltalls (s. Hug über den Mythus S. 257.), von den vornehmsten Heroen namentlich Herakles, dem alten Sonnengott, den Dioskuren, den kabirischen Zwillingsbrüdern (Orph. Argon. 118. sq.) bestiegen wird, und die ganze Erde umfährt, aber nur von dem Saitenklang der Lyra in Bewegung gesezt werden kann. Orph. Arg. 245. sq.*)

Eben diese Leier ist es, vermittelst welcher wir das Symbol, von welchem wir hier reden, in seiner weitern Ausbildung verfolgen, und auf andere damit zusammenhängende Vorstellungen übergehen können. Nach der Griechischen Mythologie ist die Leier von Hermes erfunden worden, dann aber von diesem an Apollon übergegangen. Sie ist also das Eigenthum und Symbol zweier Götter, von welchen der eine schon seinem Namen nach der Vater der Harmonie, und seiner höchsten Idee nach die weltordnende Intelligenz selbst ist, der andere der Führer des erhabensten Gestirns, das das Weltenplectron schlägt, wie Cleanthes der Philosoph die Sonne genannt hat, nach Clem. Alex. Strom. V. c. 8. *πληκτρον τον ἡλιον καλει (Κλεανθης ο φιλοσοφος)· εν γαρ ταις ανατολαις ερειδων τας αυγας, οἱον πλησσων τον κοσμον εις την εναρμονιον*

---

*) Auch die bekannten Waffentänze der Kureten, Korybanten, und der Römischen Salier mögen sich auf die siderische Weltharmonie beziehen.

πορειαν το φως αγει· εκ δε τε ηλιε σημαινει και τα λοιπα αστρα. Schon diese Besizer der Leier machen uns die Bedeutung dieses Symbols klar, würde sie uns auch nicht ausdrüklich gesagt, wie z. B. von Lucian de astrolog. ἡ λυρη ἑπταμιτος εσσα, την των κινεομενων ασερων αρμονιην συνεβαλλετο. Es ist also die Leier, die Pythagoras, der Apollo-Jünger, zum Symbol seines κοσμος gemacht, deren Sphären-Harmonie er mit entzüktem Geist vernommen hat. Die Zahl der Saiten, mit welchen die Leier bezogen war, wird verschieden angegeben. Sie hatte bald mehrere, bald wenigere, je nachdem sie eine Beziehung ausdrüken sollte. Gewöhnlich heifst sie die siebensaitige, φορμιγξ· ἑπταγλωσσος Pind. Nem. V. 43. κιθαρα ἑπταφθογγος Eurip. Jon. 880. λυρα ἑπτατονος Iphig. T. 1098. Mit so vielen Saiten soll sie nach dem Homerischen Hymnus auf den Hermes v. 51. gleich anfangs versehen worden seyn, als sie Hermes aus einer Schildkröte bereitete. Die sieben Saiten der Leier entsprechen offenbar der Siebenzahl der Planeten, deren rhythmischer Gang oder Tanz am Himmelsgewölbe die Harmonie des Weltalls am sichtbarsten darstellt. Vgl. Hug über den Mythus S. 209. Drei Saiten soll Hermes der Leier in Ägypten gegeben haben mit Beziehung auf die drei Jahrszeiten, die der Orient und Ägypten kennt. Denn drei Töne habe er angenommen, den hohen, den tiefen und den mittlern, den hohen um den Sommer, den tiefen um den Winter, und den mittlern, um den Frühling anzudeuten. Diod. I. 16. Ebenso beschreibt auch der Orphische Hymnus auf den Apollon (XXXIV.) die Leier in den schönen Versen 16. sq.

Συ δε παντα πολον κιθαρῃ πολυκρεκτῳ
Αρμοζεις, ὁτε μεν νεατης επι τερματα βαινων,
Αλλοτε δ' αυθ' ὑπατην, ποτε Δωριον εις διακοσμιον

Παντα πολον κιρνας, κρινεις βιοθρεμμονα φυλα,
Αρμονιῃ κερασας παγκοσμιον ανδρασι μοιραν·
Μιξας χειμωνος θερεος τ' ισον αμφοτεροισιν,
Εις ὑπατας χειμωνα, θερος νεαταις διακρινας,
Δωριον εις εαρος πολυηρατε ὡριον ανθος.

Man vergl. Hymn. VIII. wo Helios v. 9. so angerufen wird:

*χρυσολυρη, κοσμιε τον εναρμονιον δρομον ἑλκων**).

Werden der Leier zuweilen auch vier Saiten beigelegt, so ist dies eine für sich verständliche Abänderung, welche Varro in den Fragm. Ed. Bip. I. p. 304. durch den Ausdruk tetrachordon anni mensium kurz bezeichnet.

Aber auch in der Neunzahl kommen die Saiten der Leier vor, und zwar soll Orpheus der Sohn der Muse Kalliope, welchem Apollon die Leier schenkte, nach der Zahl der neun Musen ihr diese gröfste Zahl der Saiten gegeben haben, Eratosth. Catast. c. 24. So bietet sich uns hier ein natürlicher Uebergang auf die Mu-

---

*) Mit den Tönen der Musik sind die Töne der Sprache verwandt, und unter diesen sind es die Selbstlauter, von welchen der Laut und Wohlklang der Sprache ausgeht. Daher wurden in Aegypten die sieben Selbstlauter als Loblied des höchsten Gottes gesungen, um durch diese Urlaute, wie durch die Töne der Leier, das Wesen Gottes, das in der Urkraft der Harmonie besteht, symbolisch auszusprechen. Euseb. Praep. Ev. XI. 6. hat den Ueberrest eines Hymnos aufbewahrt, in welchem das höchste Wesen von sich sagt:

Επτα με φωνηεντα θεον μεγαν αφθιτον αινει
Γραμματα, των παντων ακαματον πατερα,
Ειμι δ' εγω παντων χελυς αφθιτος, ἡ τα λυρωδη
Ἡρμοσαμην δινου ϐρανιοιο μελη. s. Hug über den Mythus S. 218.

Vergl. den Siebenlaut Memnons Creuzer Symb. I. S. 462.

sen dar, welche, worauf Hug über den Mythus S. 220. zuerst aufmerksam gemacht hat, nichts anderes sind, als die Saiten der Leier, mit Persönlichkeit gedacht. Denn wie die Zahl der Saiten der Leier bald gröfser bald kleiner ist, ebenso sind auch die Angaben über die Zahl der Musen verschieden. Pausanias meldet IX. 29. Ephialtes und Otus haben nach einer alten Sage zuerst den Musen auf dem Helikon geopfert, ihnen den Berg geheiligt und die Stadt Askra gebaut, und diese Söhne des Alöos haben nur drei Musen gezählt, und sie Melete, Mneme, Aöde genannt. Bei Plutarch Sympos. IX. 14. lesen wir die Behauptung, *ὁτι τρεις ἡδεσαν οἱ παλαιοι Μουσας*, und dafs die Delphier die Musen in der Dreizahl nach den drei Haupttonarten *Νητη, Μεση, και Υπατη* genannt haben. Von vier Musen spricht unter andern namentlich Cicero Nat. D. III. 21. Musae primae quatuor, natae Jove altero, Thelxiope, Aoede, Arche, Melete. Bemerkenswerth ist besonders die Siebenzahl, in welcher Epicharmos und Myrtilos die Musen gekannt haben sollen, nach Tzetz. in Hesiod. Op. et D. v. 1. und Arnob. adv. Gent. III. Nach Paus. IX. 29. soll zuerst Pieros der Makedonier neun Musen eingeführt, und ihnen die Namen gegeben haben, die sie gewöhnlich haben. Neun Musen gibt auch Homer Odyss. XXIV. 60. an, und bei Hesiod Theog. 76. finden wir zuerst ihre einzelne Namen. Diese neun Schwestern sind nun die holden Sängerinnen, von welchen Hesiod Theog. v. 34. sagt, dafs sie dem Vater

> Zeus durch Hymnen erfreun den erhabenen Sinn im Olympos
> Redend alles, was ist, was seyn wird, oder zuvor war,
> Mit einträchtigem Klang.
> Sie mit unsterblicher Stimme
> Feiern im Liede zuerst das Geschlecht ehrwürdiger Götter
> Seit dem Beginn, die die Erde gezeugt und der wölbende
> Himmel,

Und die aus jenen entsprofst, die seligen Geber des Guten,
Weiter darauf den Zeus, der Menschen und Ewigen Vater,
Preisen sie hoch, anfangend und endigend mit dem Gesange,
Wie er den Ewigen weit an Gewalt vorraget und Allmacht.
Dann auch sterblicher Menschen Geschlecht, und starker Giganten
Machen sie kund, zu erfreun Zeus waltenden Sinn im Olympos
Sie die Olympischen Musen, des Aegiserschütterers Töchter.

Wir zweifeln nicht, dafs auch dieser Olympische Schöpfungs-Gesang der Griechischen Musen ein Nachklang der göttlichen Weltharmonie war, die das Orientalische Symbol der Leier ertönen liefs. Aus eben diesem Grunde waren sie, obgleich auch mit Hermes (in Arkadien Paus. VIII. 32. und, wie es scheint, auch in Ägypten Plut. Is. et Os. c. 3.), doch am innigsten mit Apollon verbunden. Er, der Gott der himmlischen Harmonie, ist auch vorzugsweise der Musagete. Cfr. Il. I. 604. Pind. Nem. V. 41.

Αειδ' εν' Παλιῳ
Μεσαν ὁ καλλισος χορος, εν δε μεσαις
Φορμιγγ' Απολλων ἑπταγλωσσον χρυσεῳ πλακτρῳ
διωκων
Αγειτο παντοιων νομων.

So sehr wir nun auch überzeugt sind, dafs die Beziehung auf die Sphären-Harmonie des Himmels, an welche die Leier mit ihren Saiten erinnern solite, zum ursprünglichen aus dem Orient überlieferten Begriff der Musen gehörte, und so wenig wir daher Creuzer beistimmen können, welcher Symb. Th. III. S. 279. gewisse astronomische Kenntnisse von den Planeten, von den Plejaden, und von einigen Sternen erster Gröfse, wie die Lyra ist*), ob zwar frühzeitig,

*) Die Leier als Sternbild kam ja selbst als Symbol der kosmischen Harmonie an den Himmel, s. Hug über Myth. S. 207.

aber doch eigentlich nur zufällig mit dem Begriff der Musen in Verbindung kommen lassen will, so ist doch damit auch nach unserer Ansicht der Griechische Begriff der Musen noch nicht erschöpft. Das hiezu noch fehlende Merkmal erhalten wir aus der Etymologie des Namens, welche ohne allen Zweifel Platon im Cratyl. p. 50. vollkommen richtig angegeben hat, durch die Bemerkung: *Τας Μουσας τε και ὁλως την μουσικην απο του μωσθαι, ὡς εοικε, και της ζητησεως τε και φιλοσοφιας το ονομα τουτο επωνομασε. Μαω, μαομαι, μωμαι,* suchen, verlangen, sinnen auf etwas, womit auch das hebräische Fragwort מָה zusammengestellt werden muſs, ist also die Wurzel, woraus sogleich erhellt, daſs die *Μουσα*, oder *Μωσα* nach der Dorischen Form, von Haus aus Eines ist mit der *Μαια*, der Mutter und Amme, welche in ihrem engeren Begriff, als die älteste der Plejaden, in demselben Sinne die Mutter des Hermes ist, in welchem Hermes durch die Leier mit den Musen befreundet ist. Der in den Musen ursprünglich ausgedrükte Begriff der kosmischen Harmonie wird auf diese Art auf den Begriff der Intelligenz, der geistigen Selbstthätigkeit, des Naturlebens zurükgeführt, und die Musen sind demnach, wie die Nymphen, mit welchen sie auch wirklich in nahe Gemeinschaft gesezt wurden, s. Creuzer III. S. 272. überhaupt diejenigen Wesen, welche der lebendige Geist der alten Naturreligion überall sich dachte, wo die Natur in bedeutsamen Lokalitäten, wie in Quellen und Grotten, in Hainen und auf Bergen, das menschliche Gemüth besonders ansprach, und durch ihren Eindruk das Bewuſstseyn der ursprünglichen Verwandtschaft und Einheit des Naturlebens mit dem eigenen Leben des Menschen erwekte. Ihre Heimat ist also ebensogut am hohen Himmels-Gewölbe, wie in den tiefen Gründen der Erde, und wenn sie der Grie-

chische Mythus vom Himmel auf die Erde versezte, so läfst er sie auch wieder in den sieben Plejaden, mit welchen sie durch die Maia, die Mutter des Hermes, und durch die Leier, welche der Gott nach einer Sage bei Eratosthenes Cataster. c. 24. auch mit Rükksicht auf seine Plejaden-Mutter mit sieben Saiten bezogen haben soll, zum Himmel wieder zurükkehren. Nicht ohne Grund haben daher die alten Dichter Alkman und Mimnermos, Diod. IV. 7. Paus. IV, 29. die Musen Töchter des Himmels und der Erde genannt. Dieser in den Musen niedergelegte Begriff der Intelligenz und des geistigen Naturlebens wurde jedoch von den Griechen nach ihrer Weise bald in einem engern ethischen Sinne genommen. In der herrschenden Vorstellung waren nun die Musen, d. h. die Töchter des Zeus und der Mnemosyne Theog. v. 52. (die Mneme, das Gedächtnifs, die Identität des Bewufstseyns als die allen einzelnen geistigen Thätigkeiten zu Grund liegende substanzielle Kraft), die Meisterinnen des Gesangs, durch welche auch allein der epische Sänger die vollkommenste Kenntnifs alles Geschehenen erlangt, Il. II. 485., welche eben wegen dieser ethischen Beschränkung ihres Begriffs als die jüngern von den ältern unterschieden wurden. Paus. IX. 29. Diese Musen waren nun die Vorsteherinnen der geistigen Beschäftigungen, der Künste und Wissenschaften, in welchen der sinnende und bildende Menschengeist sich äussert. Es ist sehr wahrscheinlich, dafs die weitere Ausbildung dieses engern Musenbegriffs hauptsächlich von den Stoikern herrührte, wie Hug über den Myth. S. 225. vermuthet, so dafs zulezt Wissenschaft und Kunst nach ihren einzelnen Zweigen encyklopädisch unter die Musen vertheilt wurde, und die eine das Heldengedicht, die andere den lyrischen Gesang, die Tragödie, die Komödie, das Lehrgedicht, die Musik, den rhythmischen Tanz, die Him-

melskunde und die Geschichte zu ihrem Antheil erhielt (cfr. Auson. Idyll. XX.), obgleich, wie natürlich, bei einer so willkührlichen Eintheilung immer eine Verschiedenheit der Meinung bleiben mufste.

Mit den Musen werden mit Recht die Horen und Chariten zusammengestellt. Die Horen sind nach Hesiod Theog. v. 893. Töchter des Zeus und der Themis, und ihrem Namen nach (von ὥρα, Griechische Grammatiker kennen auch ein altes Wort ὥρος, welches sie durch ενιαυτος, χρονος erklären, wovon noch das Homerische εννεωρος, Odyss. XIX. 179. s. Hug S. 242.) Göttinen der Jahreszeiten, in welcher Eigenschaft sie auch bei Homer Il. II. 468. Odyss. II. 108. X. 469. gewöhnlich vorkommen. Dafs die Horen von dem Lycier Olen die Erzieherinen der Here genannt wurden, Paus. II. 13. und dafs sie bei Homer Il. V. 748. IX. 393. 432. die Dienerinen der Here sind, welche die Pferde vom Wagen lösen, und an der Pforte des Olympos stehen, um, wenn die Göttin anfährt, die Wolke vor dem Ausgange wegzuwälzen, oder vor ihn hinzulegen, hat wohl, da ja überhaupt die erste Jahres-Rechnung nach dem Umlauf des Mondes gemacht wurde, wie Hug S. 243. bemerkt, darin den Grund, dafs der dreifache Wechsel der Jahreszeit auf die drei Zeitabschnitte, in welchen der Mond seine Gestalt wechselt, bezogen wurde, in welchem Sinne auch Euripides von einer kreisenden Hore des Monaths spricht Alcest. 463. Nach Hesiod heifsen die Horen,

Welche dem Menschen-Geschlecht vollzeitigen alles Beginnen,

Eunomia, Dike, Eirene, nach welchen Namen ihnen statt ihrer eigentlichen Bestimmung, die Jahreszeiten zu führen, mehr der ethische Beruf über Ruhe, Gesezlichkeit und gesellschaftliche Ordnung zu wachen, angewiesen wurde. Cfr. Pind. Ol. XIII. 6. sq.

Auch die Chariten sind wie die Horen, mit welchen

sie öfters zusammen genannt werden, Hes. Op. et D. 73. Theog. 900. Hom. H. in Ap. 194. und wie die Musen in der Dreizahl Göttinen der drei Jahreszeiten und daher auch die Begleiterinen des Jahresgottes Dionysos, Plut. quaest. gr. 36. Pind. Ol. XIII. 26. Schol. Ol. V. 10. Paus. V. 14. Sie unterscheiden sich von den ernsteren Horen hauptsächlich nur durch die Lieblichkeit ihres Wesens, welches auch schon ihre Namen Thalia, Euphrosyne und Aglaia aussprechen. Der Griechische Mythus blieb sich auch bei ihnen darin consequent, dafs er ihnen statt ihrer ursprünglichen Beziehung auf die Natur vorzugsweise eine ethische Bestimmung ertheilte. Alles Schöne bei Göttern und Menschen, alles, was dem Leben und den Werken der Kunst (Il. V. 338. Theog. 938.) Reiz und Anmuth verleiht, ist ihr Geschenk.

Συν γαρ ὑμιν τα τε τερπνα και
τα γλυκεα γιγνεται παντα βροτοις,
ει σοφος, ει καλος, ει τις αγλαος ανηρ· ϐτε γαρ πω
ϑεοι σεμναν χαριτων ατερ
κοιρανεοντι χορϐς ϐτε δαιτας, αλλα παντων ταμιαι
εργων εν ϐρανῳ etc. Pind. Ol. XIV. v. 5. sq.

Homer spricht bald von einer Charis schlechthin Il. XVIII. 382. bald auch von jüngern Chariten XIV. 275. ohne dafs wir eine bestimmtere Vorstellung hieraus entnehmen können. Nach der gewöhnlichen Vorstellung waren drei Chariten. Die Lacedämonier dagegen verehrten nur zwei Chariten, welche Lacedämon, der Sohn der Taygete, eingeführt und Kleta (*κλητα*) und Phaenna genannt haben soll, wobei Pausanias IX. 35. noch bemerkt, dafs sich diese Namen ebensowohl für die Musen schiken, als die Athenischen, denn die Athener verehren von alten Zeiten her die Auxo und Hegemone, als Chariten. Der Name Karpo sey kein Name einer Charis, sondern einer Hore. Die andere

Hore nennen sie Thallo, und verehren sie mit der Pandrosos. In dieser Zweizahl kommen die Chariten in nahe Berührung mit der Demeter und Persephone, welche unter den Epidaurisch-äginetischen Gottheiten Damia und Auxesia Her. V. 82. höchst wahrscheinlich verstanden werden müssen, und im Grunde doch auch selbst nach ihrem gewöhnlichen Begriff Gottheiten der Jahreszeiten sind. Zuerst aber soll unter den Menschen, nach der Böotischen Sage bei Paus. a. a. O. der Orchomenier Eteokles den Chariten geopfert, und sie in der Dreizahl verehrt haben, weswegen auch Pindar Ol. XIV. init. die Chariten der glänzenden Orchomenos gesangreiche Königinen, der altgebornen Minyer Hort nennt. Welche Wichtigkeit dieser Charitencultus in der alten und mächtigen Minyerstadt gehabt habe, hat Müller in der Schrift über Orchomenos S. 177. sq. ausführlich untersucht. Wir finden demnach nicht blos die Chariten in demjenigen Theile Griechenlands vorzugsweise verehrt, in welchem auch der Hauptsiz der Musen war, in Böotien und dem angrenzenden Thessalien, sondern auch beide gerade in derjenigen Lokalität, in welcher wir die bedeutendsten Spuren eines Orientalischen Cultus gefunden haben. Dies wird um so bedeutender, da sich auch anderwärts dieselbe Erscheinung wahrnehmen läfst. Denn wenn Pausanias IX. 35. von einem uralten Lakonischen Cultus der Chariten spricht, so erfahren wir von ihm III. 18. dafs der Tempel dieser Chariten, Phaenna und Kleta, wie sie auch Alkman in einem Gedichte nannte, gerade in der Nähe von Amyklä stund. Und wenn Herodot zwar II. 50. von einem Cultus der Chariten in Ägypten nichts weifs (ob sie gleich hier mit den Musen zusammengefallen seyn können), so sagt er dagegen IV. 175. coll. 198. von dem Flufse Kinyps, dessen Gegend er wegen des schwarzen Bodens und des Reichthums an Quellen dem besten Erdreich

gleichsezt, um die Frucht der Demeter hervorzubringen, dafs er von dem Hügel der Chariten entspringe, welcher waldigt sey, während das übrige Libyen keine Wälder habe. Wir sehen hier einen mehrfachen historischen und religiösen Zusammenhang, welcher uns auch durch einige früher vorgekommene Angaben bestätigt wird. Die Minyer gehören sowohl nach der Argonautensage als auch nach andern Nachrichten Böotien, Lakonien und Kyrene an. Das Böotische Thebä hängt nicht blos durch Herakles mit dem Peloponnes, sondern auch durch Theras, den Stammvater der Ägiden, cfr. Herod. IV. 147. 149. Pind. Pyth. V. ibique interpr., welcher als Vormund der Söhne des Heraklíden Aristodemos das Königreich Sparta verwaltete, aber der zehente Nachkomme des Kadmos war, und mit den Minyern auszog, mit Sparta zusammen, welcher Zusammenhang wahrscheinlich über die Heraklidden Zeit hinaufgeht, so dafs uns nicht zufällig der Name der Stadt Sparta mit den Σπαρτοι des Kadmos, des Stifters von Thebä, zusammenzustimmen scheint. Man bedenke dann ferner den Apollon in Thebä, Amyklä und Cyrene, die Dioskuren nicht blos in Amyklä und Cyrene, sondern auch in Thebä (θεοι λευκοπωλοι Eurip. Phoen. 606.) wo sie Amphion und Zethus hiefsen, welche auch durch die Leier mit der Apollo-Leier des Orpheus verbunden sind, Paus. IX. 5. 17. In gleicher Beziehung wird uns später die Demeter Achaia vorkommen. In denselben historisch-religiösen Zusammenhang gehören nun auch, wie wir glauben, die Chariten, und mit ihnen auch die Horen und Musen. Und wie gewöhnlich bei diesem ältesten Cultus Erinnerungen an den Norden nicht ausbleiben, so auch hier nicht. Um hier nur das zu nennen, was zunächst hieher gehört, so kannte ja der Korinthier Eumelus drei Musen als Töchter des Apollon mit den Namen Kephisos, Apollonis, und Borysthenis. Tzetz.

ad Hes. Theog. init. Dieser leztere Name müfste uns völlig befremden, wenn wir nicht bereits soviele Überlieferungen aus dem Hyperboreerlande hätten, dafs wir auch diese leicht mit dem Übrigen in Zusammenhang bringen können. Gehen wir aber vom Norden wieder in den Orient zurük, so können wir den von Musen oder Chariten (auch diese kommen ja in besonderer Verbindung mit Apollon vor, cfr. Paus. IX. 35. III. 18. Pind. Ol. XIV. 10. und den Schol. ad h. l.) begleiteten Apollon nur für den Krischna mit den Tänzerinnen und Hirtenmädchen halten, welcher ja selbst nur eine andere Form des Vischnu-Koros-Apollon ist. Mit dem Namen Koros scheinen ja überdies auch die Namen der Horen und Chariten selbst verwandt zu seyn. Koros ist soviel als Ὥρος, statt Koros kommt auch *Καρ* vor, wie in *Καρνειος*. Nimmt man noch das Hebräische חֹרֶם die Sonne Job. IX. 7. hinzu, welches in der Construction חֹרֵם bildet und doch höchst wahrscheinlich auf den Namen des Agyptischen Sonnengottes Horos bezogen werden darf, cfr. Es. XIX. 18., so zeigt sich der Zusammenhang dieser Namen noch deutlicher.

In den Musen, Horen und Chariten ist die Idee der göttlichen Weltregierung, oder der Welt-Harmonie in besondern Personificationen hauptsächlich unter der Anschauung des regelmäfigen Wechsels der Jahreszeiten dargestellt, obgleich in der gewöhnlichen Vorstellung der Griechen der Naturbegriff hinter den ethischen Begriff zurüktrat. In eine Classe mit den genannten Wesen gehören auch noch die Moiren, welche sich von jenen nur dadurch unterscheiden, dafs der ethische Begriff in ihnen durch die Beziehung auf das Leben und das Schiksal des Menschen noch bestimmter hervortrat, und der Naturbegriff in einem höhern Sinne unter der Idee der Naturnothwendigkeit überhaupt aufgefafst wurde. Schon diesem Begriff nach

stehen die Moiren mit den Wesen, die wir bisher betrachtet haben, in naher Verbindung, Hug aber erweist S. 238. den engen Zusammenhang der Moiren mit den Musen insbesondere historisch auch noch dadurch, dafs nach Horapollo II. 29. und Hygin Fab. 277. in Aegypten dasselbe Schriftzeichen gebraucht wurde, eine Muse und eine Moire auszudrüken. Die Musen bezeichneten zuerst als Personificationen der Planetensphären die kosmische Harmonie, da aber die Planeten auch die Verhängnifssterne waren, nach den Orphikern die sieben Lichter, die jegliche Moire verkünden (*Μοιριδιοι πασης μοιρης σημαντορες οντες· ἑπταφαεις ζωνας εφορωμενοι* Orph. H. VI. 6 — 9.), so wurden nun die Musen auch die Göttinen des Schiksals, eine Verbindung der Begriffe, welcher vielleicht auch Platon de Rep. X. Ed. Bekk. p. 508. folgt, wenn er die Sirenen zu Sängerinen macht, welche, auf den acht Kreisen des Himmels umhergetragen, in Gemeinschaft mit den drei Moiren die Harmonie der Sphären ertönen lassen.

Mit dem Begriffe der Moiren, welcher, ihrem Namen nach, von *μερω, μερος, μοιρα*, im Allgemeinen das Zutheilen und Bestimmen ist, hängt die Zahl, in welcher sie gedacht wurden, genau zusammen. Die gewöhnliche Vorstellung nimmt zwar drei Moiren an, da aber, was die Moiren in der Mehrzahl verfügen und ausführen, nothwendig auch wieder seine Einheit haben mufs, und nur in der Einheit der in jeder einzelnen Moire sich beschränkende Begriff wieder zu seiner absoluten Bedeutung erhoben werden kann, so ist es ganz natürlich, dafs öfters auch von Einer Moira schlechthin die Rede ist, welche dann die Nothwendigkeit selbst ist, die allgemeine Naturordnung, das Schiksal überhaupt, dessen Fügungen die Moiren in der Mehrzahl ausführen. Das ist die *Μοιρα*, wie z. B. Il. XXIV. 209. Aesch. Eumen. 329. genannt

wird. Denselben Begriff finden wir aber auch durch mehrere andere verwandte Bezeichnungen ausgedrükt. Dasselbe ist die *Αἶσα* Il. XX. 127. Odyss. VII. 197. coll. Il. XXIV. 209. das Götterloos, das Geschik, von *Αἶσοι* dem Tyrrhenisch-pelasgischen Namen der Göter, die bestimmende Ursache, causa, von welcher Sophokles sagt, dafs sie überschwängliche, unentfliehbare Beschlüsse mit diamantenem Weberblatt webe (*Περιωσὶ αφυκτα τε Μηδεα παντοδαπαν βελαν Αδαμαντινοις ὑφαινεται Κερκισιν Αισα*, in einem bei Stobaeus erhaltenen Fragment aus der Phädra, Ed. Brunk. T. IV. p. 663.), dasselbe die *Κηρ*, die *Αδρασεια*, die *Αναγκη*, die *Εἱμαρμενη*, die *Πεπρωμενη*, die *Τυχη*-Fortuna, die *Νεμεσις*, die *Θεμις*, die *Δικη*, welche Wesen alle die über Welt und Menschen waltende Ordnung, die lezte Ursache, bald als Nothwendigkeit, bald als Zufall, bald als Naturordnung, bald als ethisches Gesez bezeichnen, zugleich jedoch so, dafs an die Stelle der mythischen Personification der abstracte philosophische Begriff mehr und mehr gesezt wird. Wird der Begriff dieser in der Natur und im Menschenleben auf gleiche Weise wirksamen Einen Ursache in einer bestimmteren ethischen Beziehung genommen, so ist diese Eine Moira diejenige Moira, welche den Tod als das endliche Ziel der ganzen Schiksals-Entwiklung herbeiführt, und ebendarum auch da besonders waltet, wo wie in der männer-mordenden Schlacht der Tod mit dem Leben würfelt. Man vergl. Il. III. 101. IV. 517. XVI. 853. Odyss. III. 269. Daher auch *μορος* Hes. Theog. 211. mors. Wie aber der Tod der Moment ist, in welchem das Schiksal am entschiedensten eingreift, so ist es auch die Geburt, bei welcher die Moiren vorzüglich thätig sind, weswegen sie auch mit der *Ελευθω* oder *Ελειθυια* verbunden werden, Pind. Ol. VI. 71. Nem. VII. 1., und in der Entwiklung des Lebens selbst stellt sich das Schiksal immer von ei-

ner doppelten Seite dar, als ein gutes und böses, wie auch Hesiod Theog. v. 897. von den Moiren sagt, dafs sie zur Mitgift

Bei der Geburt austheilen den Sterblichen Gutes und Böses.

An diese doppelte Beziehung des Schiksals auf das Leben des Menschen ist wohl zu denken, wenn wir die Moiren zuweilen auch in der Zweizahl finden, wie sie namentlich in dem Tempel zu Delphi stunden, Paus. IX. 24. Plut. De Ei apud Delph. c. 2. (*δυο Μοιρας ἱδρυσθαι, πανταχϑ τριων νομιζομενων*). In der herrschenden Vorstellung waren die Moiren drei Schwestern. Da jede zeitliche Entwiklung einen bestimmten Anfangs- und Endpunkt hat, zwischen welchen sie sich selbst von dem Einen zum Andern fortbewegt, so mufste auch das Leben in seiner Abhängigkeit vom Schiksal in dieser dreifachen Beziehung gedacht werden, welche wirklich auch in den Namen der drei Moiren Klotho, Lachesis und Atropos ausgedrükt zu seyn scheint. Klotho ist die Spinnerin, die den Lebensfaden zuerst anknüpft, Lachesis die im Verlaufe des Lebens Glük und Unglük mit unbestimmbarer Zufälligkeit Austheilende, Atropos die unabwendbare Nothwendigkeit des Todes. Nach Platon De Rep. X. Ed. Bekk. p. 508. singt Lachesis das Vergangene, Klotho das Seyende, Atropos das Zukünftige, wie auch Pindar Ol. XI. 65. die Moiren mit dem *χρονος* verbindet. Da zwar das Ende des einmal begonnenen Lebens mit Nothwendigkeit bestimmt ist, der Anfang aber von zufälliger Bestimmung abhängt, so kann Lachesis auch die Anfängerin, oder die Bestimmerin der entscheidenden Momente, Klotho die den Verlauf Fortspinnende seyn. Am meisten pflegte die bildende Kunst die Art, in welcher jede Moire wirksam ist, zu unterscheiden. Auf einem sehr alten und vorzüglich schönen Marmor, welchen Welker in der Zeitschrift für Gesch. und Auslegung der alten Kunst beschreibt I. Bd. II. H. S.

197. sq. sind die Verrichtungen der Moiren auf das bestimmteste gesondert. Alle drei sind, nach Welkers Worten, thätig zu Einer Handlung, die idealisch ohne Zeitfolge gedacht, das Entscheidende in dem Mittelpunct aufnimmt. Klotko spinnt so lange, bis die Deuterin Lachesis sagen wird, es ist genug. Atropos hält sich bereit, den Faden abzuschneiden, den alsdann die gute Spinnerin selbst der Unerhittlichen hinreichen wird. Das Symbol aber, unter welchem die Einwirkung des Schiksals auf das Leben des Menschen in den Moiren angeschaut wird, ist in der Klotho ausgedrükt. Wie sie die Spinnerin ist, so sind die Moiren überhaupt *Καταχλωθες βαρειαι* Odyss. VII. 107. welche, in Verbindung mit der *Αισα* Jeglichem, was er erfahren soll,

Als ihn die Mutter gebar, in den werdenden Faden gesponnen.

In demselben Sinn kommt der Ausdruk *επιχλωθειν*, zuspinnen, sehr häufig von der Schiksals-Bestimmung vor. Odyss. I. 17. III. 208. IV. 208. VIII. 259. Il. XXIV. 525. Spinnen und Weben ist ein sehr allgemeines Symbol für die Wirksamkeit der Natur und Schiksalsgottheiten, und überhaupt für alles dasjenige, wobei nach dem Geseze des Causal-Nexus und in successiver Entwiklung eine Vielheit zur Einheit verbunden wird. In dieser Bedeutung ist namentlich bei Homer das Wort *υφαινειν* eine sehr gewöhnliche bildliche Bezeichnung für die in Gedanken und Worten, in feinen und listigen Entwürfen sich äussernde geistige Thätigkeit, Il. III. 212. *μυθες χαι μηδεα υφαινειν.* IX. 93. *μητιν υφαινειν.* Odyss. IX. 422. Daher auch die Verwandtschaft der Worte: *αινος*, *αινω*, *αινεω.* *υφαινω*, *φαινω*, und überhaupt ist dies eine in den meisten Sprachen gewöhnliche bildliche Redeweise. Als ein in successiver Folge sich entwikelndes und gleichsam aus vielen Fäden sich bilden-

des Gewebe, bezeichnet das Leben der auch in der Prosa nicht ungewöhnliche Ausdruk *διαπλεκειν*, *καταπλεκειν τον βιον*, das Leben zu Ende bringen, woran auch die deutsche Redensart Leben und Weben erinnert. Ein solches Gewebe ist nun auch die alle Dinge im kosmischen Nexus entfaltende und dadurch zur Einheit verbindende Natur. So finden wir dieses Symbol schon in der Indischen Mythologie, in welcher die Götter das grofse Weltopfer weben und ausbreiten, Zettel und Einschlag machen. Bopp S. 276. In Aegypten hat sich die Saitische Neith in den undurchdringlichen Schleier der Natur gehüllt (*τον εμον πεπλον εδεις πω θνητος απεκαλυψεν.* Plut. de Is. et Os. c. 9.). Dort mufste auch, wenn der Hinabgang des Rhampsinitos in die Unterwelt zur Demeter gefeiert wurde, von den Priestern an Einem Tag ein Gewand gewoben werden, Herod. II. 122., auf dieselbe Weise, wie auch dem Amykläischen Apollon die Weiber alljährlich einen Leibrok woben. Paus. III. 16. Die Griechische Athene bereitet ihr feines Gewand im Olympischen Gemache ihres Vaters gewifs nicht blos als Künstlerin, sondern auch, wie es allein mit ihrem ganzen Wesen übereinstimmt, als kosmische Göttin. Nach den Orphikern ist Persephone die Weberin jeglichen leiblichen Daseyns, und namentlich dieses materiellen Leibes selbst. Man vergl. Creuzer Symb. III. S. 431. und besonders, wie Platon im Phädon Ed. Wytt. p. 50. 51. das Bild vom Leibe als dem immer neu gewobenen Kleide der Seele gebraucht. Auch bei Homer finden wir dieses symbolische Attribut häufig Wesen beigelegt, deren Begriff sich auf die Natur und das Schiksal bezieht. Nach Odyss. XIII. 107. weben die Nymphen in einer tiefen Grotte auf grofsen steinernen Webstühlen meerpurpurne Gewande, wunderbar anzuschauen, womit Pindar Nem. V. 65. zu vergleichen, der auch den Nereiden der Tiefe und

der Amphritite Ol. VI. 177. die goldene Spindel gibt. Weberinen sind die verhängnifsvollen Göttinen Kirke und Kalypso, und auch die Weberei der Penelope geht, wie Creuzer Briefe über Homer S. 35. treffend bemerkt, ganz und gar aus dem Begriff eines vom Verhängnifs bestimmten Zeitraums, und eines während desselben sich knüpfenden und lösenden Schiksals hervor. Dieselbe tiefe Bedeutung hat das dem Symboi des Webens so nahe verwandte Symbol des Spinnens und der Spindel. Dafs dieses Symbol mehreren weiblichen Gottheiten, namentlich der Eileithyia, der Leto, der Artemis und der Here beigelegt wird, haben wir schon früher zu bemerken Gelegenheit gehabt. Mit den genannten Göttinen theilt auch die Athene dieses Symbol. Wenigstens hatte in einem Tempel in Erythra ihr altes überaus grofses auf einem Throne sizendes Holzbild in jeder Hand eine Spindel, und dabei auf dem Haupte den Polos, Paus. VII. 5. Die Syrische Göttin, welche Lucian (De Dea Syria) beschreibt, indem er sie zwar im Ganzen für die Here erklärt, aber ihr auch etwas von der Athene und Aphrodite, von der Selene und Rhea, von der Artemis, von der Nemesis und den Moiren beilegt, hielt in der einen Hand einen Scepter, in der andern eine Spindel. Und wenn die Aphrodite Urania in Athen die älteste der Moiren hiefs, Paus. I. 19. so mufste sie eben so gut als eine Spinnerin gedacht werden, als die Eileithyia, welche Olen die gute Spinnerin, *ευλινος*, nannte, auch für die Pepromene, die Schiksalsgöttin galt, Paus. VIII. 31. Dieser Spinnerin waren wohl vorzüglich die mit Haarloken umwundenen Spindeln geweiht, welche die Delischen Mädchen vor ihrer Hochzeit auf das Grab der Hyperboreischen Jungfrauen, der Dienerinen dieser Gottheit niederlegten, Herod. IV. 34. Wir haben diese Beispiele hier zusammengestellt, um damit den Beweis zu geben,

dafs dieses Symbol keineswegs blos den Moiren eigen ist, vielmehr ihnen nur in demselben Sinn zukommen kann, in welchem es andern Gottheiten beigelegt wird. Die Idee der Natur-Nothwendigkeit, des Schiksals, welche in den Moiren nur besonders auf das Leben des Menschen bezogen ist, ist es, worin zulezt alle weibliche Naturwesen in die Einheit desselben Begriffs zusammenfallen müssen. Dies sehen wir an diesen, den weiblichen Gottheiten so allgemein beigelegten, und darum den Realismus der Natur-Religion besonders bezeichnenden Symbolen aufs neue, in welchen sich übrigens zugleich auch der ächte Geist der alterthümlichen Symbolik ausdrükt, populäre Einfachheit, wie sie in dem Kreise des gemeinen Lebens zu Hause ist, mit der tiefern Bedeutsamkeit zu vereinigen, die dem forschenden Geiste Bedürfnifs ist.

Eine merkwürdige Parallele zu den Griechischen Moiren gibt uns die nordische Mythologie in ihren drei Nornen. Von diesen heifst es in der alten Edda, s. Gräters Abhandlung über die Nornen in den nordischen Blumen, Leipzig 1789. S. 41. womit nun Mone in der Geschichte des Heidenthums im nördlichen Europa 1822. I. Thl. S. 347. zu vergleichen ist:

Eine Esche weifs ich, Ygdrasil genannt,
Die triefenden Haare begossen mit weifsem Staub,
Von ihnen herab regnet der Thau ins Thal,
Ewig steht sie, immergrün, am Würdarborn,
Aus ihm wandeln herauf die vielwissenden Jungfraun,
Drei aus jenem Meer, das unter der Wurzel fliefst,
Urd heifst die eine, die andere Wardande,
Man grub auf den Schild Skulda die dritte,
Sie sezen Geseze, sie bestimmen das Leben,
Den Söhnen der Zeit, und der Sterblichen Schiksal.

In der jüngern Edda wird derselbe Mythus etwas ausführlicher erzählt. Unter jenem Eschenbaum, heifst

es, sey ein schöner Göttersaal, und die Jungfrauen, die aus demselben kommen, schöpfen täglich Wasser aus dem Brunnen, um den Eschenbaum, an dessen Wurzeln die Schlangen der Unterwelt nagen, zu begiefsen, dafs seine Zweige weder verdorren noch verfaulen. Sie bestimmen das Alter des Menschen und heifsen Nornen. Der Name Norne soll eine Wahrsagerin bedeuten (wie auch die Griechischen Moiren von der Zukunft, die sie wissen, singen und prophezeien, s. Welker a. a. O.), die drei Namen Urd (die Gewordene), Werande (d. h. seyend, oder Werdande d. h. werdend), Skuld bedeuten Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, gerade so wie Platon die Griechischen Moiren genommen hat. Die Norne Urd ist vorzüglich ernst und furchtbar, als Norne der unwandelbaren Vergangenheit. Die bekannteste ist Skuld, weil sie zugleich eine Göttin der Schlacht und des Kriegs, eine Walkyre war, wie die Todes-Moire der Griechen. Der Brunnen Wurdarborn, aus welchem sie das heilige Wasser zur Erhaltung der Esche schöpfen, heifst der Brunnen der Vergangenheit, nach Gräter S. 44. oder eher nach Mone S. 341. der Brunnen des Werdens und der Geburt. Von der Esche, für deren Erhaltung zu sorgen, das eigentliche Geschäft der Nornen zu seyn scheint, wird weiter gesagt: Sie sey so grofs, dafs ihre Zweige sich über die ganze Erde ausbreiten, und bis in den Himmel reichen. Vier Hirsche rennen durch ihre Zweige, und fressen von den Knospen. Auf seinen Aesten sizt ein Adler, in dessen Auge ein Habicht. Ein Eichhörnchen läuft beständig die Esche auf und ab, erzählt der Schlange, die in der Tiefe an den Wurzeln der Esche nagt, was der Adler gesprochen hat, und bringt sie so gegen einander auf. Die Esche hat drei Wurzeln. Eine geht zu den Göttern, unter ihr quillt der heilige Brunnen der Vergangenheit, die andere geht zu den

Riesen, unter ihr ist der Brunnen der Weisheit, die dritte steht über Nifelheim, oder der Unterwelt, unter dieser ist der Brunnen Wergelmer, aus welchem die Höllenflüsse ausgehen, der voll Schlangen ist. Dieser Wunderbaum wird auch einst bei dem Untergang der Götter zwar nicht mit untergehen, aber doch erschüttert werden, wie die Prophetin singt: Beben wird der alte Baum, der Ries' erlöst, weit hallen die hochstehende Esche Ygdrasil. Es bedarf keiner weitern Bemerkung, dafs diese grofse Esche ein Symbol des auf den Dualismus entgegengesezter Kräfte gegründeten Weltalls, und des kosmischen Nexus der Dinge ist. Die Nornen, die über den wunderbaren Baum gesezt sind, sind die Vorsteherinnen des Weltschiksals, deren Weisheit selbst die Götter zu erforschen suchen, weil sie ihre eigene Schiksale nicht wissen. Sie walten auch über dem Leben und den Schiksalen des Menschen. Schon bei der Geburt des Menschen gegenwärtig sind sie an allem schuld, was ihm im Laufe des Lebens begegnet, und daher nach dem nordischen Glauben theils gut, theils bös.

Wir kehren zu den Griechischen Moiren zurük, um nun, nachdem wir die einzelnen Wesen, in welchen die Idee der göttlichen Weltregierung objectivirt worden ist, aufgeführt haben, auf die wichtigste Frage zu kommen, die noch zu beantworten ist: auf welche Weise nach der Griechischen Religion das Verhältnifs zwischen dem Idealen und Realen, soweit es die gegenwärtige Lehre betrifft, oder zwischen der Freiheit und Nothwendigkeit, zwischen der dunkeln Naturgewalt und dem ethischen Geseze gedacht werden müsse?

Es begegnet uns, indem wir uns nach den Angaben zu der Beantwortung dieser Frage umsehen, eine doppelte, und wie es bei dem ersten Anblik scheint, geradezu entgegengesezte Ansicht. Nach der einen

ist nemlich die Moira von Zeus, nach der andern Zeus von der Moira abhängig. Die erstere, die überhaupt die im Homerischen Glauben vorherrschende ist, finden wir auch ausdrüklich in mehreren Stellen der Homerischen Gedichte ausgesprochen, wie z. B. Od. IV. 236. in den Versen:

Von Gott kommt anderes andern
Gutes kommt und Böses von Zeus, denn er herrschet mit Allmacht.

Daher wird dem höchsten Weltregenten und Schiksalslenker als Symbol seiner unpartheischen Gerechtigkeit eine Wage beigelegt, Il. VIII. 69.

Jezo strekte der Vater hervor die goldene Wage,
Legt in die Schale hinein zwei finstere Todesloose
Trojas reisigem Volk, und den erzumschienten Achaiern,
Fafste die Mitt' und wog, da lastete schnell der Achaier
Schiksalstag, dafs die Schale zur nahrungssprossenden Erde
Niedersank, und der Troer zum weiten Himmel emporstieg.

Dieselbe Vorstellung, dafs von Zeus die Austheilung des Schiksals abhänge, wird Il. XXIV. 525. unter dem Bilde zweier Urnen, die sich vor dem Pallaste Kronions befinden, dargestellt:

Es bestimmen die Götter der elenden Sterblichen Schiksal,
Bang in Gram zu leben, allein sie selber sind sorglos.
Denn es stehn zwei Fässer gestellt an die Schwelle Kronions,
Voll das Eine von Gaben des Wehs, das andre des Heiles.
Wenn nun vermischt austheilt der donnerfrohe Kronion,
Solche trifft abwechselnd ein böses Loos und ein gutes,
Wenn er aber des Wehs austheilt, den verstöfst er in Schande,
Und herznagende Noth auf der heiligen Erde verfolgt ihn.

In die Hand des Zeus also, des freien persönlichen Gottes ist das Schiksal gegeben, weswegen es

auch nicht unter dem Begriffe einer strengen unabänderlichen Nothwendigkeit, sondern wie es scheint, eher zuweilen mit dem Begriffe einer freien, willkührlichen Abänderung gedacht wurde. Vgl. Il. XVI. 778. XXI. 513. Da nun aber, was der höchste Herrscher-Act des Zeus ist, auch den Moiren ihrem eigentlichen Begriffe nach zukommt, so wurde in dem Homerisch-Hesiodeischen Glauben des Zeus und der Moiren Gewalt dadurch vereinigt, dafs die Moiren in ihrer Wirksamkeit von Zeus abhängig gedacht wurden. Als seine Kinder wurden sie nach Hesiod. Theog. 897. von Zeus ausnehmender Ehre gewürdigt, und zu dem Amte bestimmt, Gutes und Böses den Sterblichen auszutheilen. Zeus selbst, der den Moiren seinen Töchtern diese Gewalt übertragen hat, heifst daher *Μοιραγετης*, der Moirenlenker, weil es, wie Pausanias bei der Beschreibung einer Bildsäule des Zeus, auf deren Haupt die Horen und die Moiren waren, bemerkt I. 40. allgemeiner Glaube war, *την πεπρωμενην μονῳ οἱ πειθεσθαι, και τας ὡρας τον θεον τουτον νεμειν εις το δεον.* Dasselbe sagt der Ausdruk *θεα Μοιρα* z. B. Pind. Ol. II. 37. Wenn dagegen Pausanias bei der Erwähnueg des Altars in Olympia, der die Aufschrift *Μοιραγετᾳ* hatte, die Bemerkung hinzusezt V. 15: *δηλα αν εστιν επικλησιν ειναι Διος, ὁς τα ανδρωπων οιδεν, ὁσα διδοασιν αἱ Μοιραι, και ὁσα μη πεπρωται σφισι*, so nähert sich dies schon jener andern Ansicht, nach welcher Zeus selbst von den Moiren abhängig war. Auch diese Vorstellung finden wir schon bei Homer neben jener andern, am deutlichsten in der Stelle Il. XVI. 426. in welcher der Lykierfürst Sarpedon, ein Sohn des Zeus, Patroklos zum Kampfe entgegentritt. Als Zeus es erblikt, begann er zur Here:

Wehe mir, wenn das Geschik Sarpedon, meinen Geliebten,
Unter Patroklos Hand, des Menötiaden, mir bändigt,
Zwiefach forschet den Rath mein sinnendes Herz im Busen,
Ob ich ihn lebend annoch aus der thränenbringenden Feldschlacht
Stelle hinweggerafft in Lykias fruchtbare Fluren
Oder ihn unter der Hand des Menötiaden bezwinge.

Worauf Here antwortet:

Einen sterblichen Mann, längst ausersehn dem Verhängniſs,
Denkst du anjezt aus des Tods graunvoller Gewalt zu erlösen.

Sarpedon aber fällt, und selbst Zeus muſs sich der unabänderlichen Nothwendigkeit der *Μοιρα* oder *Αισα* unterwerfen. Doch ist nicht zu verkennen, daſs hier, wie es auch allein mit dem Geiste der Homerischen Poesie und Weltansicht übereinstimmt, die Nothwendigkeit des Schiksals noch nicht in ihrem strengsten Begriff aufgefaſst ist, indem das unabwendbare Verhängniſs, wie die Berathschlagung der Götter zeigt, doch auch wieder an den freien Willen und die Zulassung des Zeus geknüpft zu seyn scheint. Als dogmatischen Saz finden wir diese Vorstellung von einer höheren Macht, deren Bestimmungen auch Götter sich fügen müssen, in der bekannten Stelle bei Herodot I. 91. ausgesprochen, nach welcher der König Krösus vom Delphischen Gott, gegen welchen er sich über sein, seiner Meinung nach so unverdientes, Schiksal beklagte, die Antwort erhielt: *την πεπρωμενην μοιρην αδυνατα εστι αποφυγεειν και θεῳ.* Noch schärfer hat jedoch den Gegensaz zwischen der Macht des Zeus und der Gewalt der Moiren der kühne Dichter in seinem gefesselten Prometheus aufgefaſst und durchgeführt. Die ganze Anlage der Dichtung beruht auf der Voraussezung der Abhängigkeit des Zeus von der höheren Macht des Verhängnisses. Unnennbare Qualen erduldet Prometheus, weil er gegen

den Willen des Zeus gehandelt hat. Aber nur peinigen kann ihn der Gott, nicht tödten v. 1053., weil ihm vom Schiksal nicht bestimmt ist, zu sterben v. 753. 933. Wie Uranos von Kronos, wie Kronos von Zeus gestürzt worden ist, so droht auch Zeus, dem dritten Herrscher, die gleiche Gefahr, von einem stärkeren Sohne der Herrschaft beraubt zu werden, v. 910. 761. 957. wenn nicht Prometheus, wie Aeschylos höchst wahrscheinlich in dem entfesselten Prometheus diesen grofsen Schiksals-Knoten gelöst hat, durch Zeus Bitten sich bewegen läfst, den selbst dem Zeus verborgenen Schiksalsschlufs zu enthüllen. Am deutlichsten ist diese Vorstellung von dem Verhältnifs des Zeus zu den Moiren in der Unterredung des Prometheus mit dem Chore der Okeaniden 511. ausgedrükt:

Προμ. *Ου ταυτα ταυτη Μοιρα πω τελεσφορος*
Κραναι πεπρωται, μυριαις δε πημοναις,
Δυαις δε καμφθεις ωδε δεσμια φυγγανω.
Τεχνη δ' αναγκης ασθενεστερα μακρω.
Χορ. *Τις εν αναγκης εστιν οιακοτροφος;*
Προμ. *Μοιραι τριμορφοι, μνημονες τ' Ερινυες.*
Χορ. *Τετων αρα Ζευς εστιν ασθενεστερος;*
Προμ. *Ουκουν αν εκφυγοι γε την πεπρωμενην.*

Diese Moiren sind nicht mehr die Töchter des Zeus, sondern, wie der Mythus diese doppelte Ansicht auch genealogisch consequent ausbildete, es ist die Moira, die nach Hesiod. Theog. 208. die Tochter der Nacht ist. Die Moiren, von welchen selbst Zeus abhängig ist, sind die Schwestern der Erinnyen, Aesch. Eumen. 949. welche die Töchter der Nacht oder der Finsternifs genannt werden, Aesch. Eumen. 317. Soph. Oed. Col. 42. und mit den Moiren das Steuerruder der Nothwendigkeit führen *οιακοτροφοι* Aesch. Prom. 515. cfr. Il. XIX. 86.

Dies sind die hauptsächlichsten Beweise für die Vorstellung, dafs selbst Zeus der höheren Macht der Moiren oder der Moira untergeordnet war, eine Vorstellung, welche sowohl den ältesten christlichen Schriftstellern, wenn sie das Heidenthum mit dem Christenthum zusammenstellen, Veranlassung gab, den Widerspruch aufzudeken und zu rügen, in welchen hierin die alte Naturreligion mit sich selbst gerathen sey, als auch bei Neueren das früher wenigstens ziemlich allgemeine, aber auch jezt noch nicht völlig verschwundene Vorurtheil erzeugt hat, dafs der Griechische Religionsglaube selbst den höchsten Gott einem dunkeln, in seinem lezten Grunde völlig unbegreiflichen Verhängnifs unterworfen, und an die Stelle einer intelligenten Weltregierung als höchstes Princip nur eine blinde Naturgewalt gesezt habe, deren Trostlosigkeit nur einzelne Gemüther durch die innere Kraft einer bessern Erkenntnifs und eines in Liebe verklärten Glaubens sich zu entschlagen vermögend gewesen seyen. Diese Ansicht ist nach unserer Ueberzeugung völlig grundlos, wir mögen auf die innere Consequenz des Griechischen Religionssystems sehen, oder auf die einzelnen positiven Aeusserungen, in welchen sich der allgemeine Glaube ausgesprochen hat. Was das Erstere betrifft, so ist vor

---

*) Z. B. Lactantius Instit. I, 11. Quid igitur homines oculos suos in coelum tollunt? quid per superos dejerant, cum ipsi superi ad inferos devolvantur, ibique habeant, quod venerentur et adorent? (der Schwur der Götter beim Styx, cfr. Hes. Theog. v. 775. der allerdings auch hieher gehört). Illud vero quale est? esse fata, quibus Dii omnes et ipse Juppiter pareat. Si Parcarum tanta vis est, ut plus possint, quam coelestes universi, quamque ipse rector ac dominus: cur non illae potius regnare dicantur, quarum legibus ac statutis parere omnes Deos Necessitas cogit? Nunc cui dubium est, quin is, qui alicui rei obsequitur, maximus non sit? nam si sit, non accipiat fata, sed faciat.

allem zu bemerken, dafs aus der Abhängigkeit des Zeus von der Macht der Moiren keineswegs die unmittelbare Folgerung gezogen werden darf, die Griechische Religion habe eine fatalistische Nothwendigkeit als leztes Princip aufgestellt. Warum sollte denn die *Μοιρα* nicht selbst ein intelligentes Princip gewesen seyn? Die Griechische Kosmogonie sezt zwar allerdings das reale Princip, die Materie, das Chaos, oder die Nacht, mit einem sehr bedeutenden Uebergewicht über das intelligente, welches nur als der die Masse zur Thätigkeit aufregende Bildungstrieb, und als der verschlossene Keim der erst sich entwikelnden Intelligenz erscheint. Aber ist denn nicht, so sehr auch das ideale Princip durch das reale gebunden und beschränkt seyn mag, demungeachtet mit dem Realismus gleich anfangs der Idealismus verbunden, und ist ein anderer Unterschied zwischen der Orientalischen und Griechischen Ansicht, als der schon oben angegebene, dafs nach jener das Ideale in das Reale übergeht, während nach dieser das Ideale sich erst in dem Realen entwikelt? Die Griechische Ansicht hat die Intelligenz durchaus unter den Begriff des Werdens gestellt, von Stufe zu Stufe entwikelt sie sich in einer höhern Potenz, bis sie den höchsten Punct ihrer Entwiklung erreicht hat. Daraus folgt nun zwar von selbst, dafs sowohl jede einzelne Form der Entwiklung durch die vorangehende bedingt ist, als auch alle zusammen einem und demselben Geseze der Entwiklung untergeordnet sind, aber welches andere Gesez könnte dieses seyn, als eben das Gesez der Intelligenz selbst, und müssen nicht alle einzelne Formen der ganzen Reihe von Evolutionen, in welchen die Intelligenz sich ausbildet, zulezt nothwendig wieder unter der Einheit derselben Intelligenz begriffen werden? Es ist derselbe Entwiklungsgang, wie bei der Entwiklung des menschlichen Bewufstseyns. Wie wir

das gereifte, zur vollen Klarheit der Reflexion erwachte Bewufstseyn des Mannes nur der Potenz nach für verschieden halten können von dem noch schlummernden Bewufstseyn des Kindes, und seiner nur erst in den Regungen des Naturtriebs sich offenbarenden geistigen Thätigkeit, so ist auch der Zeus der ausgebildetsten Griechischen Religionslehre nicht dem Wesen, sondern uur der Stufe der Entwiklung nach von dem Eros verschieden, in welchem die Hesiodeische Theogonie den ersten Keim der gleichsam erst werdenden Intelligenz sezt. Und wie das menschliche Bewufstseyn auf jeder niederen Stufe der Entwiklung um so mehr auch von dem Einflusse der realen Aussenwelt abhängig ist, bis es sich endlich in dem innern Mittelpunkt seiner rein-geistigen Wesenheit erfassen lernt, so stellt sich uns auch in der Griechischen Theogonie das Ideale dem Realen, gegenüber, zuerst auf eine dem Anschein nach völlig unselbstständige Weise dar. Das sind jene menschlich-sinnliche Homerische Götter, die ihre Unsterblichkeit, das wesentlichste Attribut der Gottheit, nur noch dem Nahrungsstoff der Olympischen Ambrosia zu verdanken scheinen. Aber mit dem erstarkenden Bewufstseyn der Nation wird auch der Gott intelligenter und selbstständiger, und der auf dem Throne der Allmacht herrschende und den Olympos mit seinem Winke erschütternde Zeus kann nimmermehr, wie Uranos und Kronos, der fest in sich selbst gegründeten Herrschaft beraubt werden. Nach dem hier aufgestellten Gesichtspunkt hebt sich von selbst jeder Widerspruch, wenn Zeus zwar das eine Mal im Verhältnifs der Abhängigkeit erscheint, obgleich immer nur beziehungsweise, und da besonders, wo die Scene der ganzen Handlung, wie im Prometheus des Aeschylos in die Periode der erst werdenden Weltordnung verlegt ist, dann aber auch, als die vollendete Entwik-

lung der Intelligenz, die seiner eigenen Entwiklung vorangegangenen Potenzen als einzelne Qualitäten in die Einheit seines Wesens wieder aufnimmt, und als der Gott im absoluten Sinne Alles in Allem ist *). Allein auch diese leztere Annahme würde nur unsicher begründet seyn, und überhaupt die bisherige Beantwortung dieser Aufgabe nur wenig Befriedigung gewähren können, wenn der Dualismus der Principien, welchen wir bisher noch vorausgesezt haben, als ein wirklich selbstständiger stehen bleiben würde. Ist das reale Princip als ein für sich bestehendes, und darum durch positive Einwirkung thätiges gesezt, so ist die freie Intelligenz in jedem Momente ihrer Aeusserung wenigstens der Möglichkeit nach soschr gelähmt und beschränkt, dafs diese Beschränkung von völliger Aufhebung nur scheinbar verschieden ist. Der Dualismus zeigt sich von jeder Seite als eine so untergeordnete Betrachtungsweise, dafs der nach dem Absoluten strebende Geist bei ihr nicht stehen blei-

---

*) So entwikelt sich der Begriff des Absoluten in Zeus. Die in den Mythen da und dort ausgesprochene Besorgnifs, es möchte dem Zeus ein mächtigerer Sohn, namentlich von der Thetis, geboren werden, ist wie der Titanenkampf gleichsam nur die Reflexion über die in Zeus zum Bewufstseyn gekommenen Idee. Denn es knüpft sich daran nur um so entschiedener die Ueberzeugung, dafs Zeus es ist „unde nil majus generatur ipso, nec viget quidquam simile aut secundum" etc. Hor. Carm. I. 12, 13. Eine Andeutung des Begriffs des Absoluten ligt auch darin, wenn statt des mythisch-persönlichen Gottes so oft emphatisch schlechthin θεος gesezt wird, besonders bei Pindar und Sophokles. Ueber den Begriff des Absoluten in Gott, wie er sich in einzelnen Aeusserungen ausspricht, liefse sich hier noch mehreres beibringen. Man vgl. über die göttliche Allmacht und Allwissenheit die schönen Stellen Pind. Pyth. II. 90. X. 76. III. 49. ferner Stellen, wie: Soph. Ant. 1044. Oed. Col. 278. Eurip. Iph. T. 380. Hippol. 1387. 1428.

ben kann. Gibt es daher nicht eine Ansicht, bei welcher das Reale, welche das Griechische Religionssystem als ein selbstständiges zu sezen scheint, auch wieder als ein vom Idealen Abhängiges genommen werden kann, so können wir es von dem Vorwurfe eines realistischen Fatalismus nicht frei sprechen. Eine solche Ansicht dringt sich uns aber, auch abgesehen von dem dogmatischen Interesse, welches sie für die vorliegende Frage hat, in jedem Fall von selbst auf. Der religiöse Zusammenhang zwischen Griechenland und dem Orient ist ein so inniger und unzertrennlicher; dafs die Naturreligion des Alterthums nach derjenigen Tendenz, die wir in unserer Darstellung hauptsächlich verfolgen, nur dann als ein in sich geschlossenes System begriffen werden kann, wenn wir ihre Orientalische und Griechische Form so verbinden, wie es die Gleichartigkeit, oder vielmehr völlige Identität des Grundprincips nothwendig macht. Wie nemlich jede Religion, je mehr sie räumlich und zeitlich sich entwikelt, sich von einer doppelten Seite, einer idealen und realen darstellt, so dafs jede besondere Erscheinung nur aus dem stets wechselnden Verhältnifs der beiden einander gegenseitig bedingenden Haupt-Entwiklungsformen, und ihrer Beziehung auf die vorherrschende Idee des Ganzen begriffen werden kann, so sind uns in der Naturreligion diese beide Seiten ihrer Erscheinung in dem Orientalismus und Hellenismus gegeben. Und da nun der Orientalismus, sowohl der Idee, als der äussern Erscheinung nach, als die erste Form der Entwiklung zu sezen ist, so kann der Hellenismus nur daraus vollkommen erklärt werden, dafs wir den Anfangspunkt seines Realismus zugleich als den Endpunkt des Orientalischen Idealismus ansehen, als die ausserste Verdunklung des intelligenten, lichten Princips, welche ebendarum als eine blofse Beschränkung

und Negation, völlig auf dieselbe Weise, wie der Tod nur der Durchgangspunct zu einer neuen Form des Lebens ist, überall nur eine vorübergehende, unselbstständige, zum Idealen immer wieder zurükführende Erscheinung seyn kann. Daher kann nun in dem Griechischen Religionssystem als die lezte bestimmende Ursache der Welt und des Menschenlebens nur die freie Wirksamkeit der Intelligenz, nicht aber die blinde Nothwendigkeit eines realistischen Fatalismus angenommen werden. Wieweit diese aus der Grundidee des Systems abstrahirte Ansicht auch in dem wirklichen Bewufstseyn der Nation gegründet war, kommt hier eigentlich nicht in Betracht, da die logische Ansicht des Systems von der individuellen, localen und temporären Auffassungsweise immer wohl unterschieden werden mufs. Gleichwohl ist aber vorauszusezen, dafs eine Ansicht, die nicht nur an sich die natürlichste ist, sondern auch durch die ganze Tendenz der Griechischen Religionslehre nahe gelegt war, auch wirklich in dem religiösen Glauben der Nation wenigstens die vorherrschende gewesen seyn werde. Dies führt uns auf die zweite der oben aufgestellten Fragen, in welcher wir noch die positiven Äusserungen des Griechischen Volksglaubens hierüber, wie sie in den Schriftstellern, die als die gültigsten Repräsentanten desselben angesehen werden können, vor uns liegen, zu berüksichtigen haben.

Betrachten wir diese Äusserungen im Allgemeinen, so mufs man sich in der That wundern, wie die der unsrigen entgegengesezte Behauptung eine so überzeugende Bestätigung in ihnen finden zu können glaubte. Eben die Schriftsteller, auf welche man sich in dieser Beziehung mit Recht am meisten berief, weil sie dem Volksglauben am nächsten stehen, Herodot, Aeschylos und Sophokles, gewähren bey genauerer Betrachtung ein ganz anderes Ergebnifs. Nach der

religiösen Weltansicht dieser Schriftsteller und des Volksglaubens ist es zwar allerdings ein strenges und unerbittliches Schiksal, welches in alle bedeutendere Begebenheiten des einzelnen Menschenlebens, und der Weltgeschichte im Grofsen auf eine sichtbare Weise eingreift, aber je gröfser und erschütternder die Katastrophe von Glück und Unglück ist, in welcher das Schiksal seine unwiderstehliche Macht offenbart, desto angelegentlicher tritt auch das Bestreben hervor, auf die ewigen Geseze einer intelligenten und sittlichen Weltordnung aufmerksam zu machen, welche nicht mit blinder Willkühr, sondern immer nur nach dem Verhältnifs der jedesmal vorangegangenen Schuld die verdiente Strafe vollzieht. Jener Lydische König, der sich gegen den Delphischen Gott beklagte, dafs er auf eine, wie er glaubte, so unverdiente Weise von dem glänzendsten und reichsten Throne in die Flamme des Scheiterhaufens gekommen war, mufste nur darum von diesem härtesten Schlage des Schiksals getroffen werden, weil er nicht achtend die Stimme der Weisheit aus dem Munde Solons (cfr. I. 33. 34. init.) und so viele Winke und Warnungen, die ihm die Gottheit selbst durch mündliche Erklärungen und durch ahnungsvolle Unglücksfälle gegeben hatte, um ihn zur Erkenntnifs seiner selbst zu bringen, sich selbst für den Glücklichsten aller Menschen gehalten, und in thörichtem, vermessenem, Uebermuth die Grenze vergessen hatte, die kein Sterblicher ungeahndet überschreiten darf. Selbst die frühere Schuld, die von der Missethat seines Ahns Gyges her auf seinem Geschlecht lastete, I. 13. hatte nur in sofern Einflufs, als er gerade unter den Nachkommen des Gyges durch eigene Schuld das rächende Schiksal herausgefodert hatte, die gedrohte Strafe an ihm in Erfüllung gehen zu lassen. Das ist der allgemeine Typus, nach welchem die göttliche Vorsehung ihre vergeltende Macht

überall kund thut, wo das gleiche Vergehen auch die gleiche Ahndung erfodert. Man vergleiche besonders die Geschichte des Samiers Polykrates, Herod. III. 39. coll. 125. des Kambyses, III. 64. sq. und vor allen des Xerxes, dessen verhängnifsvolles Unglück darin seinen Grund hatte, dafs er als irdischer Zeus sich dem himmlischen Zeus an die Seite zu sezen wagte. VII. 8. §. 3. Eine sittliche Harmonie, aufgefafst in der Idee einer ewigen, Jedem das Seinige bestimmenden, und jede Ueberschreitung des beschiedenen Maases streng ahndenden Gerechtigkeit, ist das grofse Weltgesez, welches die Götter- und Menschenwelt, die Welt intelligenter Wesen und die bewufstlose Natur in dem bestehenden Gleichgewicht erhält. Denn wie, nach Herodot VII. 10. „Gottes Donner immer die erhabensten Geschöpfe trifft, und sie nicht läfst sich erheben in ihrem Uebermuth, die kleinen ihn aber gar nicht kümmern, wie sein Bliz immer in die gröfsten Gebäude, und in die höchsten Bäume schlägt“, so wird auch der hochstrebende Sinn und das ungemessene Wohlseyn des Menschen in seine Grenzen zurükgewiesen, „weil Gott nicht leidet, dafs ein anderer sich hoch dünke, denn er“. Das ist die neidische Gottheit (*φθονερον* Herod. I. 32.), welche allein im Besize einer überschwenglichen, ungetrübten Glükseligkeit VII. 40. über die Grenze des Menschlichen und Göttlichen wacht, und dem Menschen, dem in allen Dingen nur ein Mittelmaas beschieden, wenn er die Mäfsigung, die die Norm seines Verhaltens seyn soll, vergifst, in das übermäfsige Glük den Samen unfehlbaren Verderbens legt. Darum ist Uebermuth die Wurzel alles Uebels, weil er die unmittelbarste Verlezung der göttlichen Gerechtigkeit ist, die durch die Erhebung des Einzelnen das Gleichgewicht des Ganzen nicht stören lassen will. Nach diesen Gesichtspunct stellt z. B. der mit der Herodoteischen Weltansicht vollkommen über-

einstimmende Aeschylos in seinen Persern in der Rede des Dareios das Unglück des Persischen Heers als eine Strafe gottlosen Uebermuths in folgender ächt ethisch-religiösen Stelle dar v. 803. sq.

Es liefs mein Sohn
Von Wahn bethört, ein wakres Heer zurük,
Wo des Asopus Strom die Flur benezt,
Ein Quell der Fülle der Böoter Land.
Dort harren sein der Leiden schreklichste,
Der Lohn ruchlosen Sinns und Uebermuths.
Denn als in der Hellenen Land es kam,
Beraubt es frech der Götter Heiligthum,
Und brennt die Tempel an. Der Altar ligt
Es ligt der Götter alter Siz zerstört.
Für solche Thaten dulden gleiches Weh
Die Frevler, und noch andres Unglük droht,
Denn noch quillt grundlos dieser Uebel Quell
Von neuem immer, und Plataias Flur
Trinkt Ströme Blutes von der Griechen Speer,
Und der Erschlagnen aufgethürmt Gebein,
Ein stummer Zeuge, lehrt das künftige
Geschlecht, dafs Uebermuth nicht Menschen ziemt;
Denn aus dem Uebermuthe spriefst die Saat
Des Unglüks, dessen Erndte Thränen sind.
Auf diesen Lohn des Frevels schaut forthin,
Und stets erinner' Athen und Hellas euch,
Nicht zu verschmähn der Gegenwart Geschenk,
Und von Begier nach fremdem Gut entrafft,
Glük zu vergeuden. Denn des Kronos Sohn
Bestraft den Uebermuth des stolzen Sinns
Und richtet unerbittlich. Darum lehrt
Den König, dem an Weisheit es gebricht,
Mit kluger Warnung, dafs er ferner nicht
Der Götter Zorn durch stolzen Frevel reize.

Dies ist das höchste Gesez der ethischen Weltordnung, welches Zeus, der als die oberste ethische In-

telligenz mit dieser Weltordnung selbst Eins ist, handhabt und verwaltet, wenn er nach altem Gesez die *Αισα* aufrecht erhält, Aesch. Suppl. 676. wenn er die *Δικη, Θεμις, Αιδω* zu seinen Beisizerinen hat, es ist das sittliche Gesez, dessen absolute, oder aus dem Aether vom Olympos stammende Nothwendigkeit Sophokles in dem hehren Chorgesang Oed. Tyr. v. 863. sq. so schildert:

Mich leite solch Loos beständig,
Reiner Wort' hochheil'ge Scheu zu halten stets
Und aller Handlung, der Geseze vorstehn,
Schreitend in Lufthöhn, in des Aethers
Himmlischem Bezirk, nur erzeugt vom Vater
Olympos allein, die nicht Menschen
In Vergänglichkeit gebaren, weder
Schläfert sie jemalen die Zukunft,
Es erfüllt Gott kräftig sie
Nimmerdar alternd.

Man vergleiche besonders auch die herrliche Stelle Antig. v. 460. sq. die auch darum beachtenswerth ist, weil in ihr deutlicher, als irgendwo das Gesez des Zeus und der Dike, als das in dem eigenen Selbstbewufstseyn des Menschen mit absoluter Nothwendigkeit begründete ethische Gesez aufgestellt ist. Das sind die „*αγραπτα κἀσφαλη θεων νομιμα*, die der Sterbliche nicht vereiteln kann, die nicht blos von heute oder gestern sind, sondern von Ewigkeit her bestehen, und niemand weifs, woher sie gekommen."

Es ist nur eine andere Aeusserung dieser auf die Idee der Gerechtigkeit begründeten sittlichen Weltordnung, wenn sie, wie sie die innere Uebertretung des Sittengesezes durch Bestrafung des Uebermuths ahndet, so auch das äusserlich an den Nebenmenschen begangene Unrecht, zumal das ungerecht vergossene Blut, und am meisten den an Verwandten verübten

Mord durch unausbleibliche, wenn auch oft späte Rache bestraft. So zogen die Troer wegen des Frevels, den sie durch den Raub der Helena begangen hatten, den rächenden Zorn der Gottheit sich zu, wie Herodot II. 120. behauptet: *τϐ δαιμονιϐ παρασκευαζοντος, ὁκως πανολεθρίῃ απολοιμενοι καταφανες τϐτο τοισι ανθρωποισι ποιησωσι, ὡς των μεγαλων αδικηματων μεγαλαι εισι και αἱ τιμωριαι παρα των θεων.* Dies sind die furchtbaren Erinnyen, die die Todten bestrafen Il. XIX. 259., die den von der schrekenden Stimme des Gewissens (cfr. *ψυχης Ερινυς* Soph. Antig. 1603. Oed. Col. 1298. 1434.) verfolgten Mutter-Mörder Orestes nie ruhen lassen. Keine andere Idee, als eben diese ist die Schiksals-Idee, die die Seele der Grieschischen Tragödie ist. Selbst in ihrer furchtbarsten Darstellung, wie sie der grosse Dichter in seiner erhabenen Trilogie, dem Agamemnon, den Choëphoren und den Eumeniden durchgeführt hat, finden wir keine Andeutung einer finstern, nur mit blinder Willkühr waltenden Nothwendigkeit*), vielmehr in einem Chorgesang im Agamemnon v. 745. ausdrüklich die Behauptung aufgestellt: Es sey ein irriger Wahn, wenn man glaube, dass auf das grosse Glük immer Unsegen folge; in dem Hause des Gerechten pflanze es sich harmlos fort, und nur da, wo es mit Frevel gepaart, führe es von Stufe zu Stufe des Unheils. Vgl. Humboldt in der Uebers. des Agam. Einl. p. V. Frevel folgt zwar auf Frevel, Verwandten-Mord auf Verwandten-Mord, aber jeder Einzelne der vom Schiksal Getriebenen gibt sich

---

*) Furchtbarer ist die Macht der Erinuyen nirgends dargestellt, als in dem „sinneberaubenden, herzzerrüttenden, wahnsinnhauchenden, seelenfesselnden, lyralosen, menschenverzehrenden Fesselgesang (*ὑμνος δεσμιος*)“ welchen sie selbst, einen Reihen um Orestes schlingend, in den Eumen. v. 298. — 386. anheben. Und doch handhaben sie auch hier nur das strenge Gesez der Gerechtigkeit, v. 304. sq.

nur durch eigene freiwillige Schuld zum Werkzeug der Strafe und Rache hin. Auf Agamemnon lastet nicht blos der alte Fluch des Geschlechtes, sondern auch die grausame Aufopferung der Tochter, die am Volke begangene Schuld und das Uebermaas des Glükes, welches den von der Zerstörung einer uralten Königsstadt heimkehrenden Sieger mit dem Neze des Übermuths umstrikt cfr. Ag. v. 951., auf Klytämnestra, die ihr geopfertes Kind, „die liebste ihrer Wehen", am Gatten rächen will, nicht blos der Gatten-Mord, sondern auch der Ehebruch mit Aegisthos. Orestes, der in dem unseligen Zwiespalt zwischen der Pflicht der rächenden Gerechtigkeit und der kindlichen Liebe, auf des Gottes Geheifs, um den Vatermord zu rächen, zum Muttermörder wird, scheint am meisten dem bestimmenden Einflufs des Schiksals zu unterliegen. Aber an ihm wird nun auch der verhängnifsvolle Schiksals Knoten gelöst. Damit „der Wahnsinn des Wechselgemords" nicht anf ewig fortdauere, tritt die versöhnende Gottheit selbst dazwischen, und indem des Zeus weise Tochter Athene bei der Gleichheit der Stimmen der Richter die lossprechende Stimme sich vorbehält, werden die Eumeniden auf eine Weise besänftigt die die strafende Gerechtigkeit mit der verzeihenden Gnade in den natürlichsten Einklang bringt. So klärt sich, wie auch Schlegel in den Vorlesungen über dramat. Kunst I. Th. S. 204. mit Recht bemerkt, die nächtliche Furchtbarkeit des Schiksals im Zusammenhang der ganzen Trilogie bis zu Andeutungen einer weisen und gütigen Vorsehung auf. Was aber hier bei Aeschylos mehr nur Andeutung seyn mag, und wenigstens noch recht sichtbar im Conflicte mit der streng vergeltenden Gerechtigkeit erscheint, zu welcher Klarheit des Bewufstseyns sehen wir es in dem religiösen Gemüthe des Sophokles in jener herrlichen Stelle erhoben, in welcher er den Hingang und

die Verklärung des Oedipus beschreibt. An diesem Manne gerade, welcher wie kein anderer von einem grausamen Schiksal zum willenlosen Spiel ausersehen schien, welchem das Dunkle des Menschen-Lebens zur Aufgabe eines unauflöslichen Räthsels geworden war, an ihm mufste besonders das Bedürfnifs eines Glaubens fühlbar werden, durch welchen die mit der Schwachheit des menschlichen Herzens unvereinbare Idee der strengen Gerechtigkeit in einer höheren trostvollern Idee aufgeht, in der Idee der göttlichen Liebe und Gnade. Und warum sollte denn der, den der zartfühlende und glaubensvolle Dichter nicht umsonst gerade in dieser Katastrophe seines Lebens ein an Liebe so reiches Herz gegen seine zärtliche Kinder cfr. v. 1610. sq. und seine treue Freunde aufschliefsen läfst, nicht selbst auch der erbarmenden Liebe der Gottheit empfänglich und würdig seyn? Darum tritt nun auch hier, als der vielgeprüfte Dulder auf dem Attischen Hügel, in dem Haine der hehren Göttinen, an das Ziel seines Pilgerlaufes durch das räthselvolle Leben gekommen ist, und müde und sehnsuchtsvoll der Erlösung aus der Pein dieses Daseyns entgegensieht (cfr. 1211. sq. 1518. sq.), die Gottheit selbst mit einem Acte ihrer versöhnenden Gnade auf. Es erdonnert der unterirdische Zeus v. 1606., aber nicht furchtbar und zürnend, sondern nur freundlich und liebevoll, durch sanften Hingang, durch einen seligen Tod, wie nur immer der Mensch sich wünschen mag (*βε βηκεν ὡς μαλις' αν εν ποθῳ λαβοις* 1628. coll. 1720.), den Mann des Schiksals in das stygische Haus, in die Fluren der Welt, wo alles Sterbliche seine Ruhe findet (*ταν παγκευθη κατω νεκρων πλακα* 1563.) aufzunehmen (*πολλων γαρ αν και ματαν πημιατων ἰκνεμενων παλιν σε δαιμων δικαιος αεξοι* 1563). Da verstummt nun die irdische Klage v. 1621., es entsteht eine heilige Stille, und zum Erstaunen aller erschallt

plözlich der wiederholte Gottesruf (*καλει γαρ αυτον πολλα πολλαχη θεος*):

Ω ἑτος, ἑτος, Οιδιπες, τι μελλομεν
χωρειν; παλαι δη τἀπο σε βραδυνεται.

So verschied der Mann, und niemand wufste, wie er verschwunden war. Nur Theseus seinen treuen Begleiter sah man

γην τε προσκυνεν' ἁμα,
και τον θεων Ολυμπον εν ταυτῳ λογῳ.
μορῳ δ' ὑποιῳ κεινος ῳλετ', ε δ' αν εἰς
θνητων φρασειε, πλην το Θησεως καρα,
ου γαρ τις αυτον ετε πυρφορος θεε
κεραυνος εξεπραξεν, ετε ποντια
θυελλα κινηθεισα τῳ τοτ' εν χρονῳ·
αλλ' η τις εκ θεων πομπος, η το νερτερων
ευνεν διαεαν γης αλαμπετον βαθρον.
ὠνηρ γαρ ε σεβακτος, ε δε συν νοσοις
αλγεινος εξεπεμπετ', αλλ', ει τις βροτων,
θαυμασος. v. 1654. — 65.

So wenig ist also in der religiösen Ansicht der Griechen ein blindes, dunkles und trostloses Fatum der lezte Grund des Glaubens, dafs vielmehr selbst die Idee der streng strafenden und vergeltenden Gerechtigkeit in den wenigstens mit ahnungsvollem Gefühl ergriffenen Glauben einer liebevollen, gnädigen und versöhnenden Vorsehung aufgenommen wird, und wenn irgendwo in der alten Naturreligion, so ist hier gerade ein Punct, wo sie der Berührung und der Befreundung mit dem Christenthum, der reinen Religion des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung nicht feindselig wiederstrebt, sondern bereitwillig und sehnsuchtsvoll entgegenkommt. Als characteristische Differenz müfsen wir aber dabei dies fixiren, dafs sie ungeachtet solcher Ahnungen dennoch im Ganzen, wie sich

aus dem Bisherigen ergiebt, die Idee der göttlichen Weltregierung vorzüglich nur unter der Idee der göttlichen Gerechtigkeit aufgefafst hat. Diese in ihrer in der äussern Welt sich manifestirenden Thätigkeit mythisch aufzuweisen, ist die teleologische Aufgabe der mythischen Religion, während die höhern Eigenschaften der göttlichen Heiligkeit und Liebe nur in der christlichen Weltansicht zum klaren Bewufstseyn kommen können.

Hier ist nun auch der geeignete Ort, die Frage nach der Einheit Gottes, wiefern nämlich diese Lehre auch in dem Systeme der Naturreligion habe statt finden können, noch kurz zur Sprache zu bringen. Dafs es dabei nicht blos auf einzelne, ohnedies gewöhnlich schon beim ersten Anblik höchst verdächtig erscheinende Stellen über die numerische Einheit Gottes ankommen könne, versteht sich von selbst*). Auch han-

---

*) Eine solche Stelle ist z. B. das angeblich Sophokleische, von den Kirchenvätern namentlich Justinus M. Clemens Al. Eusebius, Cyrillus Al. so häufig angeführte Fragment, welches bei Brunk Ed. Soph. T. IV. 685. so lautet:

Εἷς, ταις αληθειαισιν, εἰς εσιν θεος,
ὁς βρανον τ' ετευξε και γαιαν μακραν,
ποντου τε χαροπον οιδμα κἀνεμων βιας.
Θνητοι δε πολλοι καρδιαν πλανωμενοι
ἱδρυσαμεσθα, πηματων παραψυχην,
θεων αγαλμιατ' εκ λιθων, η χαλκεους,
η χρυσοτευκτους, η 'λεφαντινους τυπους·
Θυσιας τε τυτοις και καλας πανηγυρεις
νεμοντες, ὡτως ευσεβειν νομιζομεν.

R. Bentley hat zuerst die Unächtheit dieses Fragments in der Epistola ad I. Millium dargethan, obgleich eben nicht gerade ein Bentleyscher Scharfsinn nöthig zu seyn scheint, den schlecht verstekten Betrüger zu entlarven. Nach Clemens Alex. verdankten die Kirchenväter dieses vermeintliche Sophokleische Glaubensbekenntnifs dem Geschichtschreiber

delt es sich hier nicht blos darum, vermittelst gewisser den meisten Gottheiten gemeinschaftlicher Attribute die Identität dieser Gottheiten selbst nachzuweisen. Diesen Weg hat Creuzer im vierten Bande in dem Abschnitte über die Ceres-Proserpina, das erste aller Wesen, in einer Beweisführung eingeschlagen, welche das freiwillige Verzichten des trefflichen Werkes auf eine tiefere philosophische Begründung auf eine unangenehme Weise fühlen läfst, und die durch die Wichtigkeit, mit welcher die Lehre von der Einheit Gottes, als Lehre der Griechischen Religion Bd. IV. S. 1. herausgehoben ist, angeregte Erwartung nicht wohl befriedigen kann. Was hilft es, und zwar überdies, wie Creuzer thut, meistens nur mit Hülfe der spätern philosophirenden Schriftsteller, und gewisser abstracter Begriffe, z. B. einer *Νικη*, *Πραξιδικη*, *Τυχη*, welche als blos abgeleitete für diesen Zwek nicht taugen können, eine Uebereinstimmung einer Reihe von Naturwesen darzuthun, welche doch immer nur eine unvollständige Induction gibt (Creuzer selbst hat sich ja eigentlich blos auf die weiblichen Natur-Gottheiten beschränkt), und uns doch immer noch zweifelhaft lassen mufs, ob nicht die auf diese Art nachgewiesene Identität eine blos äussere und rein zufällige ist. Der historische Beweis für die Lehre von der Einheit Gottes hat nur insofern einen Werth, als er auf der Grundlage des philosophischen, die innere, nothwendige Einheit der Idee aufstellenden Beweises ruht, welcher allein durch eine wissenschaftliche Auf-

---

Hekatäos, der über Abraham und die Aegyptier geschrieben habe. Warum gerade der Name Hekatäos zu diesem Betrng gewählt wurde, darüber kann vielleicht Phot. Cod. 154. coll. Diod. Sic. Fragm. aus Lib. XL. Aufschlufs geben. Man vergl. Schwab's sorgfältige kritische Beleuchtung des Soph. Fragments in dem Progr. Gymn. Stuttg. 1820. De relig. Soph. rationali. P. I. p. 4.

fassung der Naturreligion gegeben werden kann. Ist es uns nun, wie wir hoffen, durch unsere bisherige Darstellung gelungen, den Beweis zu geben, dafs die Naturreligion des Alterthums nicht blos ein irgendwie entstandenes Aggregat einzelner religiöser Lehren, Ideen, und Anschauungen ist, sondern ein System, das sich aus der Einheit seines Princips in einer ungleich grofsartigeren Consequenz, als irgend ein individuelles philosophisches System entwikelt und ausgebildet hat, so ist eben diese auf diesem Wege nachgewiesene Einheit des Princips auch der Beweis für die Lehre von der Einheit Gottes. Die Intelligenz, der lebendige, rein thätige Geist, die Ichheit, die mit der Gottheit Eins ist, ist das höchste Princip, wie jeder Religion, so auch der Naturreligion, welches sich zu dem ganzen, formenreichen Polytheismus, den sie in allen ihren verschiedenen Verzweigungen entfaltet hat, immer nur auf dieselbe Weise verhält, wie die Idee zu ihrem Bilde. Suchen wir nun die ganze Menge der bildlichen Anschauungen, in welchen der Polytheismus sich ausgeprägt hat, in Eine grofse Anschauung zusammenzudrängen, so ist dies zwar eine sehr zwekmäfsige, und darum auch von uns überall, wo es mit Sicherheit geschehen konnte, befolgte Methode, die Mannigfaltigkeit auf die Einheit zurükzuführen, aber was wäre diese Einheit der Anschauung ohne die Einheit der Idee, die doch nur auf dem Wege der philosophischen Reflexion gefunden, und in ihrem Verhältnifs zu ihren verschiedenen Formen erkannt werden kann? Nur der Weg von der Idee zum Bilde, nicht aber der umgekehrte vom Bilde zur Idee kann der natürliche seyn. Aus dem Wesen der Intelligenz müssen daher die verschiedenen Formen begriffen werden, in welchen der mit der Intelligenz selbst gesezte Monotheismus zum Polytheismus, der Idealismus zum Realismus, die Idee zum Bilde mehr und mehr

herabsteigt. Das Wesen der Intelligenz aber besteht in einer doppelten Richtung Einer und derselben Thätigkeit. Nach der einen nämlich hat die Intelligenz das Bestreben, aus sich selbst herauszugehen, sich äusserlich zu objectiviren und in die reale Welt einzubilden, während sie nach der andern von dem Äussern immer wieder nach innen zurükstrebt, in den Mittelpunct der rein geistigen Thätigkeit. Dies sind die drei Hauptformen der geistigen Thätigkeit, die sich in unserm unmittelbaren Bewufstseyn aussprechen, und ohne welche das Wesen des Geistes gar nicht gedacht werden kann. In der erkennenden Thätigkeit geht der Geist durch die Vernunft und den Verstand aus sich selber heraus, durch die bildende Thätigkeit der Phantasie und des Gefühls gibt er seinen Gedanken und Ideen reale Form, Gestalt und Persönlichkeit, und die wollende Thätigkeit ist es, die alles real Gewordene an seinen idealen Anfangspunct wieder anknüpft, damit nicht der in der Endlichkeit der Form sich objectivirende Geist sich seines geistigen Wesens völlig entäussere, und das Licht seines Bewufstseyns in dem Dunkel der Materie auslösche. Wie nun aber der intelligente Geist, oder die mit der Ichheit identische Gottheit das monotheistische Princip ist, welches der gesammten Naturreligion, wie die schaffende Idee den geschaffenen Formen oder Bildern zu Grunde ligt, so müssen auch den besondern Arten, in welchen sich die Eine geistige Thätigkeit im Bewufstseyn darstellt, ebenso viele reale Hauptformen entsprechen, in welchen der ideale Monotheismus zu dem realen Potytheismus auf dieselbe Weise den Uebergang machte, wie alle einzelne Aeusserungen der geistigen Thätigkeit in den genannten drey Haupt-Vermögen des Gemüths ihre relative Einheit haben. Dies läfst sich auch wirklich, wie wir schon früher angedeutet haben, wenn wir aus den hauptsächlichsten hi-

storischen Erscheinungen des Polytheismus die allgemeinsten, wesentlich von einander verschiedenen Begriffe abstrahiren, so befriedigend nachweisen, als es nach der Beschaffenheit der Aufgabe erwartet werden kann. Die erkennende Thätigkeit des Geistes, welche in höherer Bedeutung die ideal-schöpferische ist, und die reale Natur der Dinge nur insofern zu ihrem Objecte hat, als diese die Offenbarung der idealen Welt ist, stellt sich uns in dem Weltschöpfer der Orientalischen Religion dar, welchen wir bisher unter den Hauptnamen Hermes, Brahma, Ormuzd kennen gelernt haben; die bildende in der Phantasie und dem Gefühl sich äussernde Thätigkeit sehen wir in dem Orientalisch-griechischen Koros-Apollon vor Augen gestellt, welcher zwar, als der Gott der blühenden Jugend, in aller Schönheit der realen Form strahlt, aber auch als der Gott der idealen Begeisterung das lebendige Band der Einheit des Realen mit dem Idealen festhält; die wollende Thätigkeit, deren Object die Weltregierung ist, ist in dem Hellenischen Zeus ausgedrükt, welcher, der ewige Vater der Götter und Menschen, alle Wesen von der Einheit seines allmächtigen Willens abhängig macht. Dies sind die philosophischen Harptbegriffe, die sich aus unserer obigen historischen Betrachtung ganz natürlich ergeben *). Da aber das Ideale und Reale die nothwendigen Factoren sind, welche alle geistige Aeusserungen und Erscheinungen bedingen, und immer nur in ihrem Verhältnifs zu einander wechseln, so können wir auch der Reihe der genannten Gottheiten, in welchen das

*) Eine Andeutung dieser Idee, die Begriffe der verschiedenen Gottheiten idealistisch zu construiren, findet sich schon bey Platon, wenn er im Phädrus p. 41. und 51. sagt, dafs ein Jeglicher nach seiner Gemüthsart der Begleiter eines Gottes sey, dafs die einen dem Zeus, andere dem Ares, der Here, dem Apollon folgen und angehören.

Reale dem Idealen untergeordnet ist, eine Reihe solcher Gottheiten gegenüberstellen, in welchen wir ein Uebergewicht des Realen über das Ideale wahrnehmen können. Es sind dies eigentlich, da die Unterscheidung, die nach dem Verhältnifs des Idealen und Realen etwa noch gemacht werden könnte, sich in jedem Fall nur an unbestimmtere und schwankende Merkmale halten müfste, alle übrige von den genannten Gottheiten verschiedene und von ihnen abhängig gedachte Wesen, in welchen sodann der Polytheismus der Naturreligion in seiner ganzen Mannigfaltigkeit auftritt, und namentlich auch der Unterschied zwischen den männlichen und weiblichen Gottheiten die schon früher angegebene philosophische Bedeutung erhält*).

Das so eben angegebene Verhältnifs zwischen dem Orientalischen Hermes und dem Hellenischen Zeus enthält auch die characteristischen Merkmale des Unterschieds zwischen dem Orientalismus und Hellenismus, so weit er diese Lehre betrifft. Idealismus ist, wie wir gesehen haben, die gemeinschaftliche Grundansicht des Orientalischen und Griechischen Religionssystems, welche ja nur als die doppelte Seite Einer und derselben Naturreligion begriffen werden können. Der Idealismus selbst aber mufs, wenn er in der ganzen Consequenz eines in sich geschlossenen Systems durchgeführt werden soll, doppelter Art seyn. Seine Tendenz ist nämlich entweder, das Ideale in dem Realen zu objectiviren, das intelligente Bewufstseyn des Geistes in dem ruhenden Seyn der Natur symbolisch auszudrüken, worin als seinem Bilde der

*) Das ideale Princip wird mythisch durch ein männliches, das reale durch ein weibliches Wesen dargestellt. In der Mitte stehen die jungfräulich weiblichen Wesen. Sie stellen das Ideale in sich dar, aber nur auf eine unselbstständige Weise, und sind daher zulezt, wie die Athene, nur eine Eigenschaft des höchsten Gottes.

Geist sich gleichsam selbst anschauen will, oder der in der realen Welt der Dinge objectivirte, in die Anschauung seines Bildes versunkene und durch Entäusserung seiner selbst bewufstlos gewordene Geist strebt vom Realen wieder zum Idealen zurük, um sich selbst und die Welt in eine höhere Potenz des Bewufstseyns aufzunehmen, indem er zwar einerseits das Reale nur als den objectivirten Reflex des Idealen anerkennt, andererseits aber das Ideale und Reale vermittelst eines neuen Begriffes, nämlich des Gegensazes des Natürlichen und Ethischen, im Bewufstseyn streng aus einander hält, durch welchen Gegensaz erst in der Intelligenz, die in ihrer Richtung nach aussen mit der Natur selbst in eine Einheit zusammenzufliefsen scheint, das volle Bewufstseyn der Freiheit und Persönlichkeit aufgehen kann. Diese beide Richtungen nun, die wir hier blos dem Begriffe nach und von dem Standpunct des menschlichen Bewufstseyns aus als verschiedene und der Zeit nach getrennte bezeichnen müssen, machen das Wesen der absoluten Intelligenz und Ichheit, oder der Gottheit aus, in welcher Seyn und Werden Eins sind. In der historischen Erscheinung aber stellt sich uns, da ja in der Weltgeschichte, als einer Offenbarung der Gottheit, nothwendig auch die allein wahre und göttliche Philosophie enthalten seyn mufs, die eine Richtung, die ideal-reale, die die Natur zu ihrem Ziele hat, in der Orientalischen Form der Naturreligion dar, die andere, die real-ideale, oder die ethische, in der Griechischen Religionsform. Der characteristische Unterschied besteht also darin, dafs die Griechische Religionsform die gerade umgekehrte Richtung nimmt. Daher ist denn auch, wie sich uns auch im Einzelnen zeigt, jener Orientalische Hermes der Sohn und Diener des Griechischen Zeus, die Maia mit welcher Brahma sich umgibt, ist unn seine Mutter, daher ist auch Koros - Apollon nur der Dollmetscher

und Prophet des Zeus, seines Vaters (*Διος προφητης εστι Λοξιας πατρος* Aesch. Eumen. v. 19.), daher müssen überhaupt alle im Orient selbstständige Wesen sich dem Einen Zeus als abhängige unterordnen. Die Griechische Religionsform mufs nach unserer Entwiklung als die höhere und vollkommenere erscheinen, da sie nicht blos, wie die Orientalische, auf dem Begriff des Natur-Seyns, sondern dem des ethischen Werdens beruht. Aber man übersehe nicht, dafs sie, als blofse Naturreligion, den Begriff des Ethischen in seiner ganzen Tiefe und Reinheit nicht auffassen konnte, und daher, auf halbem Wege stehen bleibend, in manchen Beziehungen auch nur die Einseitigkeit und Beschränktheit der sogenannten positiven Religionen im engern Sinn wahrnehmen läfst, worüber theils frühere Bemerkungen, theils nachfolgende verglichen werden können.

Indem wir aber dem System der Naturreligion die Lehre oder Idee der Einheit Gottes in einem Sinne zuschreiben, in welchem sie nothwendig auch die Grundidee des Christenthums seyn mufs, so mag hier noch eine Andeutung über das Verhältnifs der Naturreligion zum Christenthum in dieser Lehre erlaubt seyn. Wir glauben dies am kürzesten dadurch bezeichnen zu können, dafs wir sagen, in der Naturreligion verhalte sich der Monotheismus zum Polytheismus, wie sich im Christenthum die Einheit Gottes zur göttlichen Dreieinigkeit verhält. Das Ideale stellt sich, wenigstens anf dem Standpuncte des menschlichen Bewufstseyns, für welches ja auch eigentlich allein der Gegensaz des Idealen und Realen seine wirkliche Bedeutung hat, mit einem natürlichen und nothwendigen Hange dar, sich in einem Realen zu objectiviren. Die Idee, oder der lebendige Geist will sich in einem Bilde beschauen. Dieses unabweisbare Bedürfnifs befriedigt nun auch das Christenthum da-

durch, dafs es der reinen Idee des intelligenten Geistes, der Idee Gottes, des Vaters, die Idee eines Sohnes Gottes gegenüberstellt, welchen die biblische Sprache in einem tiefen, auch mit der Naturreligion zusammenhängenden Sinne das Wort Gottes, den λογος nennt, der im Anfange bei Gott war. Wenn der philosophische Melanchthon, indem ja auch schon die Schrift den Sohn das Ebenbild des unsichtbaren Gottes nennt, die Vorstellung über das Verhältnifs des Vaters und Sohnes weiter so ausgebildet hat, Loc. theol. ed. 1549. p. 20: „Mens humano cogitando mox pingit imaginem rei cogitatae. Sed nos non transfundimus nostram essentiam in illas imagines, suntque cogitationes illae subitae et evanescentes actiones. At pater aeternus sese intuens gignit cogitationem sui, quae est imago ipsius, non evanescens, sed subsistens communicata ipsi essentia. — Dicitur λογος, quia cogitando generatur, dicitur imago, quia cogitatio est imago rei cogitatae;" so ist dies mit andern Worten dasselbe, was wir bisher als das Ideale an und für sich, und als das in das Reale sich einbildende Ideale dargestellt haben. Es ist dies die allein philosophische Vorstellung, die hierüber stattfinden kann, und bei welcher allein der characteristische Unterschied der Naturreligion und des Christenthums in der Lehre von Gott begriffen werden kann. Wie nemlich die Naturreligion durch den in Polytheismus übergehenden Monotheismus dem Hange des Idealen, sich in das Reale einzubilden, die gröfste Freiheit gestattet, und das Reale sich weiter und weiter vom Idealen entfernen läfst, so ist es der christlichen Ansicht eigenthümlich, das Reale in der engsten Einheit mit dem Idealen darzustellen. Daher ist es der Eine Sohn Gottes, in welchem das unsichtbare Wesen des ewigen Vaters zur geistigen Anschauung gebracht werden soll, daher sind Vater und Sohn nur so weit verschieden, dafs

sie auch wieder Eins sind. Daher kommt der eigentliche Begriff des heiligen Geistes ganz darauf hinaus, das lebendige Band der Einigung zwischen dem Vater und Sohn auszudrüken. Wie jeder Tendenz des Idealen, sich in einem Realen zu objectiviren, eine andere Tendenz entsprechen mufs, das Realgewordene wieder in das Ideale aufzunehmen, so wird nun auch erst durch den christlichen Begriff des heiligen Geistes die göttliche Weltregierung zu einer ethischen Vorsehung im höchsten Sinn, und die Welt zu einer Kirche Gottes. Dasselbe Verhältnifs können wir auch noch von einer andern Seite auffassen. Nach der Ansicht der Naturreligion ist die polytheistische Theogonie auch die Kosmogonie, nach der Lehre des Christenthums ist es der Sohn Gottes, durch welchen Alles geworden, und ohne welchen nichts ist. Während aber nach der Naturreligion die Welt oder die Natur das Wesen Gottes selbst ist, ist nach der christlichen Ansicht die Welt aus nichts geschaffen. Soll diese in das System der christlichen Religion mit Recht und mit grofser Consequenz aufgenommene Formel einen philosophischen Begriff ausdrüken, so kann es nur dieser seyn, dafs dadurch die Welt, sofern sie das Reale für sich selbst seyn soll, als eine reine Negation genommen wird, es ist der stärkste Ausdruk für die Unselbstständigkeit der Welt, welche Gott gegenüber, und im absoluten Bewufsseyn an und für sich nichts ist, weil ja das Reale nur der objectivirte Reflex des Idealen ist, das Bild aber seine Realität und Bedeutung niemals in sich selbst, sondern nur in der Idee hat. Nur vermöge der Identität des Realen und Idealen ist die Welt Etwas, d. h. nur insofern der Sohn Gottes der Weltschöpfer ist, und sofern sie im Sohne durch die Vermittlung des heiligen Geistes in der Einigung mit Gott dem Vater, welcher nicht blofs der höchste Weltregent, sondern

der Vater Jesu Christi ist, in der absoluten Intelligenz besteht. Dies ist die christliche Weltansicht, deren Consequenz sich besonders in den ethischen Begriffen des Uebels und der Sünde weiter verfolgen läfst, aber diese rein negative Seite ist nur darum so stark hervorgehoben, um dagegen auch die positive, nach welchem das Bewufstseyn der Welt mit dem Bewufstseyn Gottes Eins ist, die individuelle Ichheit mit der absoluten Ichheit, welche die Gottheit ist, der Gedanke mit dem denkenden Geiste, in gleichem Grade zu heben *).

Stellen wir hier noch zum Schlusse dieses Abschnitts die Hauptmomente, die das Verhältnifs des Monotheismus und Polytheismus in der Naturreligion betreffen, kurz zusammen, so ergibt sich uns folgende Uebersicht:

---

*) Man kann diese nicht blos naturphilosophische, sondern auch ethische Tendenz des Christenthums auch kurz so bezeichnen: Wie in der Naturreligion die Welt ein Nichts ist, aber doch immer zugleich als das reale Bild Gottes mit aller Innigkeit festgehalten wird, so sezt das Christenthum das Bild Gottes nur in den Menschen.

Orientalismus.
Natur-Idealismus.
Das Absolute angeschaut unter der Form des Naturs-Seyns als Natur-Bewufstseyn.

Die Natur das reale Bild Gottes.
Erkennende Thätigkeit des Geistes, sich äussernd durch die Vernunft und den Verstand.
Weltschöpfung.

I. Hermes-Brahma-Ormuzd.
Kosmische Harmonie, für deren allgemeinstes Symbol das den kosmischen Nexus, und die Naturnothwendigkeit darstellende Nez des Hephästos gelten kann.

Bildende Thätigkeit des Geistes, sich äussernd durch die Phantasie und das Gefühl.

Ideale Erhebung des Geistes über die Natur, verbunden mit aller Schönheit der realen Form.
Koros-Apollon.
Kosmisch-ethische Harmonie, dargestellt durch das Symbol der Leier.

Hellenismus.
Ethischer Idealismus.
Das Absolute gedacht unter der Form des Werdens, als persönliches Bewufstseyn.
Die Natur das Object der idealen Thätigkeit Gottes.
Wollende Thätigkeit, sich äussernd als oberster teleologischer Wille.

Weltregierung.

Zeus. Athene.
Ethische Harmonie, als deren allgemeinstes Symbol wir das Homerische von der in der Hand des Zeus befestigten Kette ansehen können, welche die Abhängigkeit der Welt und des Schiksals von dem regierenden Willen des Zeus darstellt, cfr. Il. VIII. 18.

Dieser Idealen Reihe steht die reale Reihe der übrigen Wesen gegenüber, jedoch so, dafs wir alle Einzelne nicht mehr so bestimmt classificiren können. Eros, Dem. Dion. stehen hier in Hinsicht auf das Folgende.

II. Eros.
III. Naturwesen wie Hephästos, Poseidon u. s. w. wie die Maia, Artemis, Aphrodite, Here, Demeter, Hestia u. s. w. Dionysos.

Ethische Wesen, wie die Moiren, Erinnyen, die Nemesis, Dike u. s. w.

Zweiter Abschnitt.

Das Abhängigkeits-Gefühl in seiner besondern Beziehung auf den Menschen, oder der im religiösen Bewufstseyn sich darstellende Gegensaz, sofern er in Beziehung auf den Menschen gesezt wird, und wieder aufgehoben werden soll.

Erstes Capitel.

Der Gegensaz, sofern er in Beziehung auf den Menschen gesezt wird, oder die Lehre von der Natur des Menschen.

Wir kommen nun auf denjenigen Punct in der Entwiklung des religiösen Bewufstseyns, auf welchem der allgemeine Gegensaz zwischen Gott und der Welt durch seine Beziehung auf den Menschen seine besondere und eigenthümliche Bedeutung erhält. Der Mensch ist als ein Theil der Welt, wie diese endlich ist, selbst auch ein endliches Wesen: da aber in ihm allein der allgemeine Gegensaz zwischen Gott und der Welt zum Bewufstseyn kommt, und in ihm allein seinen Mittelpunct hat, so ist eben dieses Bewufstseyn auch das Band, das die Einheit des Endlichen und Unendlichen erhält. Hat sich die göttliche Intelligenz in der realen Welt objectivirt, so ist es der Mensch, in welchem sie sich individualisirt hat. Der allge-

meine Gegensaz ist so zwar im Menschen, indem er in ihm allein ein wirklich gefühlter wird, und aus der Objectivität des Bewufstseyns in die Subjectivität übergeht, auf der einen Seite aufs Höchste gespannt, auf der andern aber durch die Vermittlung des intel-tigenten Bewufstseyns sogleich als ein rein idealer, und so zu sagen, durchsichtiger gesezt.

Die Aufgabe nun, die wir hier in Beziehung auf die Naturreligion zu lösen haben, besteht darin, zu zeigen, auf welche Weise der allgemeine Gegensaz zwischen Gott und der Welt, sofern er im Menschen zum wirklichen Bewufstseyn kommt, von ihr nach ihrem eigenthümlichen Princip und Charakter aufgefafst worden sey, wobei wir vorerst an die allgemeinen Bestimmungen erinnern wollen, durch welche wir die verschiedenen möglichen Gesichtspuncte, unter welche er gestellt werden kann, im ersten Theil I. Absch. Cap. II. zu entwikeln gesucht haben.

Die Mythen, die wir über die Schöpfungsgeschichte des Menschen finden, kommen im Grund alle mit unbedeutenden Modificationen auf die alttestamentliche Vorstellung zurük, nach welcher der Mensch von Gott zwar aus einem Erdenklofs gebildet, aber mit einem lebendigen Odem beseelt, oder auch nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen wird.

Nach der Indischen Sage ist das erste Menschenpaar auf dieselbe Weise aus Gott hervorgegangen, wie sich überhaupt das Urwesen in der realen Welt objectivirt hat. Man vergl. die S. 237. aus den Vedas angeführte Stelle, nach welcher durch die Verwandlung des Urwesens in Mann und Weib zuerst menschliche Wesen, und dann die übrigen Geschöpfe der Reihe nach erzeugt wurden. In einer andern Darstellung wird die Schöpfung des Menschen so erzählt: „Als Brahma einst in tiefe Betrachtung der Allmacht

des Allerhöchsten versunken war, da entstund, kraft seiner Allmacht, aus seiner rechten Seite der erste Mann, aus der linken das erste Weib. Jener heifst Swayambhuva (Sohn dossen, der durch sich selbst das Daseyn hat), diese nennen sie Satarupa. Brahma segnete den in vollkommener Schönheit erschaffenen Swayambhuva, der auch Swayambhuva-Menu heifst, und befahl ihm Vermehrung des Geschlechts. Das erste Paar erzeugte zwei Söhne und drei Töchter. Zu ihrer Zeit stieg die Gottheit herab zu einem Opfer." s. Stollberg Gesch. der Relig. Jesu I. Th. S. 315. nach Thomas Maurice ancient history of Hindostan Vol. I. S. 407. Die bekannte Sage, dafs Brahma den Brahmanen aus seinem Munde, den Ketri aus seinem Arme, den Vaisya aus seiner Hüfte, den Sudra aus seinem Fufse habe hervorgehen lassen, drükt zwar bereits den strengen Kastengeist des Brahmanen-Systems aus, beruht aber in der Hauptsache doch auf derselben Vorstellung. Nach der Persischen Sage gieng aus dem getödteten Urstier Kaiomorts der Urmensch hervor, und als auch dieser getödtet war, erwuchs aus seinem Samen eine Pflanze oder ein Baum, dessen Früchte Meschia (Mensch, אֱנוֹשׁ, ανθρωπος) und Meschiane*) die Stammeltern des Geschlechts waren. Das Menschenleben ist in dieser Sage in seinem Zusammenhang mit dem organischen Leben der Natur ebenso aufgefafst, wie in der nordischen Edda die Götter Aska den Mann, und Emba das Weib, d. h. die Esche und die Erle aus zwei schwimmenden Hölzern schuffen, wie nach der Griechischen Mythologie

*) Ane, en, eine Adjectiv-Endung, wie im Griechischen ηνη also: die Menschin, Männin. „Das Griechische Wort Men, der Verstand, auf Persich Menisch ist das Stammwort des Lat. mens und des deutschen Mensch." Hammer W. I. I. Bd. 1818. Vrgl. oben S. 6.

Deukalion und Pyrrha Menschen aus Steinen erstehen machten (ὁθεν και λαοι μεταφορικως ωνομιασθησαν απο τϐ λαας, ὁ λιθος, Apollod. I. 7. cfr. Pind. Ol. IX. 66. sq. λαος, woher λητος, λειτος u. s. w. die Leute) *). Und wie in der biblischen Erzählung der erste Mensch אדם heifst, der röthliche Erdensohn, so sind auch in der Griechischen Mythologie *Πυρρος* und *Πυρρα*, *Ξϑθος*, *Ερεχϑευς*, *Πηλευς* u. s. w. Benennungen der Urmenschen oder Autochthonen.

Doch ist dies nur die reale Seite der Natur des Menschen. Die ideale ist dadurch gegeben, dafs nach der Indischen Lehre derselbe Geist, der die Erde durchdringt, auch in der menschlichen Brust eingekörpert wohnt, und Brahma, die allgemeine Vernunft, auch die menschliche Vernunft ist **), nach der Per-

---

*) Man denke aber auch an *Λαϛ*, Lases, Lares, die Götter. S. Th. I. S. 168.

**) Man vgl. die Stellen aus den Vedas bei Majer Brahmaism. S. 50. „Der Körper des Menschen ist ein Abbild der Stadt des Brahm (Brahmpur) eine kleine Brahmpur; wie jene das Weltall, so diese eine kleine Welt. Ein kleines Gemach im Herzen des menschlichen Körpers, an Gestalt der Lotosblume gleich, ist die Wohnung der Seele. — Brahm, oder Atma, das Wesen der Wesen, welches sich in allen Geschöpfen befindet, ist am glänzendsten unter allen Thieren im Körper des Menschen, aber gleichsam wie ein Wassertropfen in der Lotosblume, ohne sich mit ihm zu vermischen. — Der Körper des Menschen ist eine Stadt von eilf Thoren. In der Mitte derselben, im Herzen, wohnt Dschiwatma (d. h. Atma, sofern es sich im Körper befindet) gleich der Sonne leuchtend, aber des Verstandes wegen in die Bande der Ichheit und des Willens gefallen. Nicht Mann, nicht Weib und nicht geschlechtlos, nimmt er den Namen des Körpers an, in welchen er eingeht, wird er im Herzen des Körpers, welchen er geschaffen hat, Ursache des Willens, des Gefühls, des Gesichts und aller Wahrnehmungen:" Merkwürdig, dafs derselbe Begriff in dem Lat. Wort cor-pus ligt. Cor, das Herz, die Griechische *Κηρ*, ist die

sischen dadurch, dafs der Mensch zwar dem Leibe nach der materiellen Welt angehört, aber durch seinen unsterblichen, von Anbeginn an von Ormuzd geschaffenen Ferver, welcher in einer Hinsicht die Seele selbst ist, in einer andern aber, als die Idee seines Wesens überhaupt, über ihm steht, in der höhern Welt lebt, aus welcher er erst in dieses zeitliche Daseyn herabkommt. Wie Ormuzd der grofse Herr und König ist, so ist auch der Mensch geschaffen zum Herrn der Welt, zum König der Zeit, zum König der Thiere, zu einem dem Ormuzd heiligen Wesen, s. Rhode Zends. S. 394. Nach dem Griechischen Mythus bildet Prometheus den Menschen aus Wasser und Erde, Apollod. I. 7., aber die Göttin Athene sezt auf das Erdgebilde die belebende Psyche, s. Millin. Galer. Mythol. Planche CIII. nr. 381. und nach einigen Andeutungen zu schliefsen, wie z. B. nach einer Gemme, auf welcher Prometheus auf dem Olympos mit niederwärts gesenkter Fakel sizt, und ein Schmetterling über der Fakel schwebt, s. Lippert Dakt. I. 3. möchte unter dem Feuer, das er dem Himmel entwandte, und auf die Erde brachte, nicht sowohl das den Bedürfnissen und Erfindungen dienende materielle Element, sondern der göttliche Lichtstrahl, der himmlische Funken zu verstehen seyn, mit welchem er das geistige Leben, die Vernunft des Menschen anfachte. Davon zeugt unstreitig auch das bei den Prometheen in Athen gefeierte Fakelfest, welches Pausanias I. 30. beschreibt: „In der Akademie ist ein Altar des Prometheus, und von diesem läuft man mit brennenden Fakeln nach der Stadt. Der

---

geistige Erd- und Naturkraft, und die Kraft der Ichheit. Pus, poris, das Indische pur, bur, eine weitverbreitete Wurzel heifst Stadt, Stätte, wie z. B. in Serampur. Also corpus soviel als Brahmpur. Dasselbe im Grunde ligt in Robur.

Kampf besteht darin, zugleich schnell zu laufen, und die brennende Fakel nicht verlöschen zu lassen. Wenn sie dem ersten auslöscht, so hat er keinen Theil am Sieg, sondern statt desselben der zweite. Brennt sie aber auch diesem nicht, so ist der dritte der Sieger. Löscht sie aber allen aus, so bleibt keinem der Sieg. Dabei stehen auch Altäre der Musen und des Hermes, und weiter hinein der Athene und des Herakles." Solche Fakelspiele (λαμπας Herod. VI. 105.) wurden in Athen besonders mehreren Feuergöttern gehalten. Vgl. Bökh. Staatshaush. der Ath. I. Th. S. 496. Was konnte aber der Lauf mit der bald brennenden, bald erlöschenden Fakel anders bedeuten, als den Wechsel von Leben und Tod, den in der Brust des Menschen angezündeten Lebensfunken, welchen dem einen längere Zeit zu erhalten gelingt, während er dem andern bälder wieder auslöscht? Die Götter des Feuers, des belebenden Princips der Natur, sind auch die Urheber des geistigen Lebensfunkens, und Prometheus vor allen ist gerade in Beziehung auf den Menschen der feuerbringende Gott, *πυρφορος θεος Τιταν Προμηθευς*. Soph. Oed. Col. 55. Vgl. Creuzer Briefe über Hom. S. 196.

Der Mensch erscheint in allen diesen Mythen als ein gewordenes und darum endliches, abhängiges Wesen. Soll aber diese Abhängigkeit ihre religiöse Bedeutung erhalten, so müssen wir sie auf die Idee der Gottheit, als des absoluten Wesens zurükführen. Der vorherrschende Begriff, unter welchem die Gottheit gedacht wird, mufs auch das Verhältnifs bestimmen, welches zwischen dem göttlichen Wesen und der menschlichen Natur festgesezt wird.

In dem Indischen Religionssystem mufs sich in demselben Grade, in welchem das religiöse Bewufstseyn von der Idee des unendlichen, ewigen, göttlichen Wesens durchdrungen und in die Betrachtung dessel-

ben versunken ist, auch das Bewufstseyn von der Endlichkeit der menschlichen Natur aussprechen. Ein tiefes und inniges Gefühl von der Unvollkommenheit, Beschränktheit und Nichtigkeit dieses zeitlichen Daseyns ist die innerste Lebensansicht der Indischen Religions-Philosophie. Durch stille, in sich gekehrte Trauer, durch Büfsungen aller Art, durch Ertödtung des äussern Lebens, will der nur dem Ewigen zugewandte, und von der Sehnsucht nach dem höhern und edlern Seyn ergriffene Geist aus der Pein dieses Lebens entfliehen. „Alles Daseyn ist unselig, — sagt der geistvolle Kenner der Indischen Litteratur und Philosophie, F. Schlegel, Sprache und Weisheit der Indier II. Buch. 2tes Cap. schön und richtig über diese Ansicht, obgleich wir die dem Indischen System in dieser Beziehung zu Grund gelegte Emanationstheorie, wie aus unserer bisherigen Darstellung erhellt, nicht billigen können, — die Welt im Innersten verderbt und böse, weil doch alles Nichts ist, als ein trauriges Herabsinken von der vollkommenen Seligkeit des göttlichen Wesens. Die Naturkräfte lebendiger Wesen, Thiere und Gewächse, sind nach Monu ebenso viele eingehüllte Geister: In des Seyns schrecklicher Welt hier, die stets hin zum Verderben sinkt. Was die Dichter der Alten in einzelnen Sprüchen von dem Unglük des Daseyns singen, jene traurigen Strahlen einer durchaus furchtbaren Weltansicht, die sie in tiefbedeutenden Trauerspielen aus dem Gedanken eines dunkeln Schiksals über die Sagen und Geschichten von Göttern und Menschen verbreitet, sammle man sich in Ein Bild und allumfassendes Ganze, und verwandle das vorübergehende dichterische Spiel in bleibenden ewigen Ernst, so wird man am besten das Eigenthümliche der alten Indischen Ansicht aufgefafst haben." So sehr aber auch das Indische Religionssystem die menschliche Natur aus dem metaphischen

Gesichtspunkt der Endlichkeit betrachtet, so verkennt sie darüber doch nicht den ethischen. Wenn der in dieses endliche Daseyn dahingegebene Geist von dem ewigen Urwesen sich abwendet, wenn er geblendet von dem Reize dieser täuschungsvollen Welt die Beschränktheit und das Unglük seines Seyns vergifst, so entsteht der Egoismus der unreinen Begierden, die den Menschen in dem Grade dem Abgrunde des Nichts zuführen, in welchem er im thörichten Wahne der Selbstsucht und aufserhalb des Ewigen, ohne welchen nichts bestehen kann, Etwas für sich selbst seyn will. Wie Brahma überhaupt sowohl die objectivirte Welt, als auch die individualisirte Ichheit ist, so stellt die Indische Lehre auch diesen Abfall des Menschen vom Ewigen und Absoluten, diesen mit der Endlichkeit zusammenhängenden Sündenfall, in welchem er das Reale in sich von dem Idealen lostrennen und zu etwas Selbstständigem erheben will, in der Geschichte des Brahma selbst dar. „Als Birmah das Universum geschaffen, so entwendete er einen Theil desselben, um ihn sich ausschliefsend zuzueignen. Allein die beiden andern Dejotas, Vischnu und Mhadajo (Siva-Mahadeva), die von dem höchsten Wesen mit der Vertheilung des von Birmah, dem dritten Dejota, geschaffenen weiten Raumes beauftragt waren, bemerkten alsobald seine Untreue. Denn als sie über den Surgs oder unsichtbaren himmlischen Sphären ihre drei Residenzen bestimmt, Birmlok für Birmah, Baikunt für Vischnu, und Keilas für Mhadajo, und die niedern Regionen Mirtlok eingetheilt hatten, und nun das Ganze besichtigten und mafsen, fanden sie, dafs ihnen der Plaz für die Unterwelt, Nark, fehle. Birmah nämlich, hatte zu den ihm verwilligten Räumen noch Nark genommen und für sich behalten. Dies merkten die beiden andern Dejotas, sie stellten ihn zu Rede, nöthigten ihn zum Geständnifs seines Rau-

bes und machten alsdann seine Residenz soviel kleiner, als der Raub war, den er begangen. Allein diese Züchtigung besserte ihn nicht, sondern stolz darauf, dafs er die Vedas, den Spiegel der ewigen Weisheit, offenbart habe, erhob er sich, und meinte mehr zu seyn, als die beiden andern Dejotas. Auch nach seiner Tochter Sursety gelüstete ihn, und ungeachtet sie sich seinen Begehrungen auf alle Weise zu entziehen suchte, so verfolgte sie der lüsterne Birmah auf allen ihren Schritten, und nahm bei jeder Bewegung ein neues Haupt an, bis er deren vier hatte. Da verläfst Sursety, jedes andern Rettungsmittels beraubt, Birmlok, und entflieht in den Himmel. Jezt nahm Birmah, dessen Blike ihr auch dorthin folgten, ein fünftes Haupt an, welches ihm aber Mhadajo im Zorn über seine Lüsternheit und Sinneslust abhieb. Diese Anmafsung, dieser Hochmuth, und diese Fleischeslust mufsten dem höchsten Wesen mifsfallen, und zur Demüthigung seines Stolzes und zur Strafe sinkt die Wohnung des Birmah, Birmlok, aus den himmlischen Sphären in die niedern Regionen, unter den lezten Patal, hinab. Nachdem Birmah aus der ersten Betäubung wieder zu sich gekommen, erwacht sein Gewissen, er geht in sich, und überlegt die Quelle seines Unglüks, er empfindet Reue, und demüthigt sich vor dem Höchsten, Ewigen und Unsichtbaren; er sucht durch die härtesten Bufsen, Fasten und Reinigungen aller Art, zehn Laks oder tausend Jahre hindurch, Verzeihung und Gnade zu erhalten. Endlich erscheint ihm Brahm, oder der Ewige, und zwar unter dem Namen Garbparhavi d. i. Bestrafer des Stolzes, und spricht zu ihm also: Alles kann ich ertragen, nur deinen Stolz nicht, dies ist das einzige Verbrechen, das ich dir nicht vergebe, und deine freiwillige Bufse und Reue von tausend Jahren reicht nicht hin, damit du Verzeihung erhältst. Nur ein

Weg ist dir übrig, um sie wieder zu erlangen, nämlich, dafs du ins Fleisch herabsteigst, und vier Regenetionen auf der Erde, einmal in jedem der vier Weltalter, bestehest. Vischnu hat Gnade gefunden vor meinen Augen durch seine Demuth und Bufse; ich habe seine Bitte gewährt, mit mir wieder vereinigt, und in der Welt als ein Theil meines Wesens verehrt und angebetet zu werden. Gegenwärtig in jedem Ding, wiewohl unterschieden von jedem Dinge, habe ich weder Körper noch Formen; ich habe den Vischnu auserwählt, ihn zu meinem Stellvertreter bestimmt, so dafs die, welche ihn anbeten, mich anbeten. Darum sollst auch du, Birmah, ihn anbeten, und die Verehrung und Andacht, welche du diesem zollst, werde ich ansehen, als mir erwiesen. Darum gebiete ich dir, in den vier Wiedergeburten, zu denen ich dich verdamme, die Geschichte der Incarnationen des Vischnu zu schreiben, und die ganze Folge seiner wunderbaren Thaten, damit die Nachwelt das Andenken derselben bewahre, und diesem Theile meiner selbst Verehrung beweise. Du aber, wenn du die erhabenen Thaten des Vischnu beschrieben, wirst Vergebung deines Verbrechens erhalten." Dies ist die Geschichte von Birmah's oder Brahma's Fall, die wir aus Creuzers Darstellung Symbol. I. Thl. S. 627. sq. welcher dabei den Angaben bei Polier Mytholog. des Ind. I. p. 171. sq. folgte, zu nehmen uns erlaubt haben.

Was nun die philosophische Ansicht und Erklärung dieser Geschichte betrifft, so mufs diese, wie schon vorläufig bemerkt worden ist, ganz davon ausgehen, dafs Brahma als Intelligenz, sowohl die menschliche als die göttliche Ichheit ist. Als das Urwesen, als die absolute Intelligenz, ist Brahma der Weltschöpfer. Da aber die Schöpfung der Welt nichts anders ist, als das Herausgehen der Gottheit aus sich selbst,

gleichsam ein Abfall des Endlichen vom Unendlichen, so ist Brahma als Weltschöpfer zugleich die menschliche Ichheit, sofern sie herausgehend aus Gott sich in ihrem eigenen Selbst erfassen, und zur Individualität des Daseyns gelangen will. Dieses selbstische Streben, welches zwar der Grund jedes individuellen Seyns, aber auch die Wurzel jeder egoistischen Begierde ist, ist in der Geschichte von Brahmas Fall durch seine Habsucht, seine Anmafsung und seinen Stolz dargestellt. Es ist aber dies nur die eine Seite der Natur des Menschen, und der Richtung des Menschen, aus Gott herauszugehen und sich von ihm zu entfernen, steht eine andere Richtung entgegen, vermöge welcher der Mensch in Gott beharrt. Das ist der edlere Bruder des gefallenen Brahma, der gute Vischnu, auf welchem das bleibende Wohlgefallen des höchsten unsichtbaren Wesens ruht. Er ist also auch in dem Sinne der vom Weltschöpfer unterschiedene Welterhalter, sofern er, wie Brahma oder Brimah das Für-sich-seyn der Kreatur, die Einheit der Kreatur in Gott ausdrükt, und wenn die Begriffe der drei grossen Dejotas nur die verschiedenen Beziehungen des Einen göttlichen Wesens bezeichnen, so ist in ihm, wie wir auch hier sehen, gerade diejenige Beziehung aufgefafst, vermöge welcher die Gottheit am meisten in ihrem unveränderlichen, absoluten Wesen gedacht ist, was mit der höhern Ansicht von Vischnu, die wir in Hinsicht seines Verhältnisses zu Buddha schon einigemal historisch angedeutet haben, sehr gut zusammenstimmt. Es ist nicht blos der Gott einer einzelnen Secte, sondern das höchste göttliche Urwesen selbst, mit dem Begriffe der Immanenz, und im ethischen Sinne der geistige Mensch im Gegensaz des natürlichen, sinnlichen, der Bufse und Wiedergeburt bedürftigen, dessen typische Anschauung in Brahma, dem Weltschöpfer, gegeben ist. Derselbe ethische

Geist spricht sich auch in der von Bopp (Conjug. Syst. der Sanskr. S. 151. sq.) übersezten, Wiswamitra's Büfsungen erzählenden Episode des Ramajan aus. Durch Sinnenlust und Zorn vereitelt Wiswamitra sich selbst die Kraft der Bufse, und erst, nachdem er dicse unreiñen Begierden des Herzens durch die strengste Bufse völlig unterdrükt hat, konnte er zur Würde eines Brahmanen gelangen.

Das Böse also, oder die Sünde ist es, wodurch der Mensch sich von Gott entfernt. Aber welcher Begriff des Bösen, müssen wir nun hier fragen, ist es denn, welchen die Indische Lehre von der Natur des Menschen aufstellt? Ist das Böse nur die nothwendige, aus der Beschränktheit und Endlichkeit der menschlichen Natur hervorgehende Folge, so ist der Begriff desselben ein blos negativer, das Böse ist nur der in verschiedenen Abstufungen sich offenbarende Mangel der göttlichen Vollkommenheit. Ist aber der Begriff des Bösen, wie die angeführten Stellen beweisen, auch von der Indischen Religions-Philosophie in einem positiven Sinne aufgefafst worden, als eine in der Selbstbestimmung des Willens begründete innere That, so scheint es, die Naturreligion und das Christenthum fallen hier in einem Begriff zusammen, welcher sich uns doch in unserer allgemeinen Entwiklung im ersten Theil als ein charakteristisches Merkmal ergeben hat, um den Unterschied jener beiden Hauptformen aller Religion zu bezeichnen. Die Antwort, die wir geben zu müssen glauben, ist diese, dafs der Begriff des Bösen allerdings auch wieder hauptsächlich unter diejenige gehört, in welchen das Christenthum und die Naturreligion einander berühren und als Systeme erscheinen, die nur als Gegensäze verschieden sind, in einer höhern Idee aber sich selbst wieder durchdringen. Nach der Indischen Lehre ist die Quelle aller Unseligkeit des Daseyns

die Endlichkeit, oder der Mangel der göttlichen Vollkommenheit, nach dem Christenthum ist sie allein in die Sünde zu sezen. Aber was anders ist denn die lezte Wurzel der Sünde, als die Endlichkeit selbst, und woraus anders kann jede Theodicee das Böse ableiten, als allein aus dem Daseyn einer realen Welt überhaupt? Auch der positive Begriff des Bösen, der dem Christenthum zu Grunde ligt, mufs in seiner lezten Beziehung wieder negativ genommen werden, wie es der vorherrschende des Indischen Systems ist. Der Unterschied aber, welcher demungeachtet zwischen beiden Religionsformen streng bestimmt werden mufs, besteht darin, dafs die Indische Naturreligion das ethische Böse dem physischen, oder dem Naturübel unterordnet, während im Christenthum der ethische Begriff des Bösen sosehr der überwiegende ist, dafs das Naturübel an und für sich in der christlichen Ansicht für nichts zu achten ist, und wie die Welt selbst, welcher er angehört, als eine blofse Negation erscheint. Diese Unterordnung des Naturübels unter die Sünde drükt sich in der Indischen Lehre hauptsächlich dadurch aus, dafs sie den Begriff der Sünde, die ihr nur die zufällige Begleiterin der Endlichkeit ist, nicht so tief erfafst, wie die christliche, nach welcher die Sünde so sehr das Wesen der menschlichen Natur ausmacht, dafs darauf allein die ganze Lehre von der Nothwendigkeit der göttlichen Erlösung gebaut ist, in welcher, wie sogleich von selbst erhellt, und aus dem Folgenden noch deutlicher werden wird, die gröfste Differenz der beiden Religionsformen angenommen werden mufs.

Die Persische Lehre stellt das Verhältnifs Gottes zur Welt unter dem Bilde eines grofsen in der Zeit sich entwikelnden Kampfes dar. Auch der Mensch mufs an diesem Kampfe theilnehmen, und er ist in dem Grade um so mehr in denselben hineingezogen,

je mehr er durch die Endlichkeit seiner Natur unter der Gottheit steht, ja er ist eigentlich in den Mittelpunct gestellt, wo dieser Kampf am heftigsten wüthet. Ist nun, wie wir behaupten, das böse Wesen, das die Ursache dieses Kampfes ist, nichts anders, als die Endlichkeit selbst, so ist auch hier die menschliche Natur in ihrem Verhältnifs zur Gottheit ganz aus demselben Gesichtspunct betrachtet, welcher der Indischen Lehre zu Grund ligt, und das Böse, sofern es in der Welt der Endlichkeit seinen Siz hat, hat nach dieser Ansicht eine blos negative Natur. Dafs aber auch in dieser Lehre mit dem negativen Begriff des Bösen der positive verbunden wurde, zeigt die Sage der Zendbücher von dem Sündenfall der ersten Menschen, welche im Bundehesch nach Rhode Zends. S. 390. so lautet: „Der Mensch wurde. Der Himmel ward ihm bestimmt, mit dem Beding der Herzens-Demuth, des Gehorsams gegen den Willen des Gesezes, der Reinheit in Gedanken, in Reden, in Thun und Lassen, und dafs er keine Devs anbete. Durch Beharrung in diesem Geist sollte der Mann zum Glüke des Weibes, das Weib zum Glüke des Mannes leben. So waren auch ursprungs ihre Gedanken, so waren ihre Werke. Sie naheten sich zu einander, und hatten Gemeinschaft. Anfangs sprachen sie: Ormuzd ist es, von dem Wasser und Erde, und Thiere, und Bäume, und Sterne und Sonne und Mond, und alles Gute kommt, was reine Wurzel und reine Frucht hat. In der Folge bemächtigte sich Ahriman ihrer Gedanken, verbildete ihre Seele und gab ihnen ein: Ahriman sey's, der Wasser, Erde, und Bäume und alles vorbenannte Gute erschaffen habe. Das glaubten sie, und so gelangs Ahriman, sie gleich anfangs zu betrügen durch Irrthümer in der Lehre von den Devs, und von Anfang bis zu Ende suchte dieser Grausame nichts als Betrug. Beide Meschia und Meschiane, wurden durch Glauben

an diese Lügen Darvands (Sünder), d. i. böse, Ahriman ähnlich, und ihre Seelen müssen bis zur Neubelebung der Leiber im Duzakh ausdauern. Sie nährten und kleideten sich dreyfsig Tage lang schwarz; darnach giengen sie auf die Jagd, und fanden eine weifse Ziege, sn deren Zizen sie Milch sogen; das war ihnen liebliche Nahrung. Nichts so angenehmes, wie diese Milch, habe ich genossen, sprachen Meschia und Meschiane, die Milch, welche ich eben trank, hat mich ungemein erquikt. Das war aber ein Uebel für ihren Körper, d. i. dadurch sündigten sie gegen ihren Leib, und wurden gestraft. Dev, dessen Rede ganz Lüge ist, zeigte sich, durch jenen Betrug noch beherzter, ihnen zum zweitenmal, und gab ihnen Früchte, die sie assen, und so verloren sie hundert Glükseligkeiten, die sie bisher genossen hatten, bis auf eine.“ Man hat diese merkwürdige Erzählung mit Recht mit der Mosaischen Geschichte des Sündenfalls der ersten Menschen verglichen. Wie in dieser die Schlange die Verführerin ist, so ist es in jener Ahriman, der nach einer andern Stelle ebenfalls einst in der Gestalt einer Schlange erschien. Wichtig ist besonders auch dies, dafs auch die Zendlehre den Tod, das lezte Ziel der Endlichkeit, nicht als das ursprüngliche Loos der menschlichen Natur, sondern als eine Folge der ersten Sünde ansieht. Denn unverweslich und für den Himmel waren die Menschen geschaffen Rhode S. 389., welcher Saz in einer andern Stelle durch folgende Worte näher erläutert wird Rhode S. 390.: Wenn Meschia Izeschne gebracht hätte, d. h. wenn er sich durch die Devs nicht hätte verführen lassen, so würde, wenn die Zeit des rein geschaffenen Menschen gekommen wäre, seine rein und unsterblich geschaffene Seele augenbliklich zum Siz der Seligkeit gegangen seyn.

Vergleichen wir den Indischen und Persischen

Begriff des Bösen, so dürfen wir wohl behaupten, dafs die Persische Ansicht diesen Begriff weit positiver genommen hat, als die Indische. Wie schon Ahriman, obwohl in seiner Wurzel mit Ormuzd Eins, durch einen freiwilligen Act sich zum Bösen wendet, so wird auch der Mensch durch eine freie Selbstbestimmung des Willens böse, indem er der Verführung Ahrimans Gehör gibt. Dieser positive Begriff mufste sich von selbst daraus ergeben, dafs die Persische Religions-Philosophie überhaupt die Objectivirung des Idealen im Realen als einen Streit des guten und bösen Princips darstellt, von welchem Gesichtspunct aus das Böse, das der endlichen Welt an und für sich anhängt, nicht blos als ein Mangel höherer Vollkommenheit, sondern als eine durch unmittelbare Selbstthätigkeit bewirkte Folge erscheinen mufs. Die Persische Ansicht nähert sich durch diesen Begriff auf eine auffallende Weise der Christlichen, aber diese Übereinstimmung ist doch nur eine scheinbare, sobald wir bedenken, dafs der positive Begriff des Streites zulezt nur eine bildliche Bedeutung hat. Das zum Kampf gegen das Gute sich erhebende Böse ist nur die personificirte Endlichkeit; abstrahiren wir von diesem Bilde, so bleibt das Böse nur insofern positiv, sofern es der Mensch in seinen Willen aufnimmt, in seiner lezten Wurzel ist es negativ. In der weitern Frage aber, wie tief das Böse in der menschlichen Natur gegründet sey, mit welchem Grade physischer Nöthigung der Mensch das Endliche der Welt, d. h. in Beziehung auf seine endliche Natur, das Sinnliche, in die Selbstbestimmung des Willens aufnehme, und durch den Egoismus seiner Natur von dem allgemeinen Willen der Gottheit sich abwende, oder welcher Grad der Verdorbenheit der menschlichen Natur an und für sich zuzuschreiben sey, darin weicht die Persische Lehre, wenn wir ihr auch in gewifser Hin-

sicht einen strengern ethischen Geist beilegen müssen, als der Indischen, doch im Ganzen von der Christlichen nicht minder ab als die Indische. Nach dem rein ethischen Begriff des Christenthums von dem Bösen ist auch so vieles Sünde, worin die Indische und Persische Lehre noch kein Misverhältnifs zwischen dem menschlichen und göttlichen Willen anerkennt, und vieles ist keine Sünde, was blos der Naturreligion wegen ihrer Vermischung des ethischen und physischen Bösen als Sünde erscheint. Wir können dies auch kurz so bezeichnen, was in der Naturreligion der unbestimmtere Begriff des Bösen ist, ist im Christenthum der bestimmtere Begriff der Sünde. Denn im Begriff der Sünde ist die stete Beziehung des individuellen menschlichen Willens auf den absoluten Willen der Gottheit das wesentliche Merkmal. Vergl. Th. I. S. 139. sq.

Wie in der Indischen Lebensansicht das Gefühl der Gegenwart in dem gröfsten Misverhältnifs erscheint mit dem Gefühl der Vergangenheit und der Zukunft, auf dieselbe Weise hat auch der Aegyptier das Verhältnifs zwischen Leben und Tod aufgefafst. Davon werden wir jedoch schiklicher reden, wenn wir die Vorstellungen über Tod und Unsterblichkeit betrachten. In naher Berührung mit der Indischen Ansicht über die Natur und das Leben des Menschen steht aber auch diejenige Griechische, die wir im Allgemeinen die Orphische nennen können, wenn sie auch nicht gerade überall, wo sie vorkommt, ausdrüklich mit diesem Namen bezeichnet wird. Sie ist, wie jene, von einem solchen Gefühl der Unseligkeit des irdischen und leiblichen Daseyns ergriffen, dafs sie den Leib nur als das Gefängnifs der Seele ansieht, und Sterben für besser achtet als Leben. Dies war die Lehre, die der weise Silenos dem goldgierigen Midas, dem Beherrscher der Brigier, eines Thracisch-

macedonischen Volkes gab, als er das traurige Loos der Menschheit beklagend in die Worte ausbrach: Ephemeres Geschlecht eines mühseligen Dämons und eines harten Geschiks, was zwingt ihr mich auszusprechen, was euch besser verborgen bliebe, denn bei der Unwissenheit des eigenen Elends ertragt ihr leichter des Lebens Last. Dem Menschen ist besser, nicht geboren zu werden, sterben aber ist besser als zu leben. S. Aristot. bei Plutarch. Consol. ad Apollon. Ed. Hutt. T. VII. p. 352. Cic. Tusc. Disp. I. 48. Pind. Fragm. Ed. Bökh. Tom. III. p. 633. Creuzer in den Studien Bd. II. Cicero verbindet mit dieser dem Silenos in den Mund gelegten Lehre die Übersezung einer Stelle aus dem Kresphontes des Euripides, welche sich bei Clem. Al. Strom. III. c. 3. im Griechischen Urtext so erhalten hat:

Εδει γαρ ἡμας, συλλογον ποιεμενους,
Τον φυντα θρηνειν, εις ὁσ' ερχεται κακα.
Τον δ' αυ θανοντα και πονων πεπαυμενον
χαιροντας, ευφημουντας εκπεμπειν δομων.

Και αυθις, sezt Clemens hinzu, *τα ὁμοια ωτως ερει:*

Τις δ' οιδεν, ει το ζην μεν εστι κατθανειν;
Το κατθανειν δε ζην;

Ganz gleichlautend damit sind die bekannten Verse bei Theognis v. 425. (cfr. Soph. Oed. Tyr. v. 1225. sq.)

Παντων μεν μη φυναι επιχθονιοισιν αριστον
Μηδ' εσορᾶν αυγας οξεος ἡελιου·
φυντα δ' οπως ωκιστα πυλας αιδαο περησαι.

Dafs diese Lebensansicht sich wirklich von Indien aus andern Völkern mitgetheilt hat, beweist die von Pomp. Mela II. 1. von den Efsedonen (vgl. über diese Herod. IV. 26.) gemeldete Sitte: funera parentum laetos et victimis et festo coitu familiarium celebrare,

während der Tag der Geburt mit Thränen betrauert wurde, wie Herodot V. 4. von den Thraciern sagt, bei welchen Orpheus diese aus dem Orient in den Europäischen Norden verpflanzte Lehre einheimisch gemacht hatte.

Wie sehr aber überhaupt die dem Hellenen sonst so eigene lebensfrohe Heiterkeit des Daseyns in den religiösern, auf die Betrachtung des Ewigen und Göttlichen hingerichteten Gemüthern mit einem düstern schwermüthigen Gefühle von der Wandelbarkeit und Nichtigkeit aller menschlichen Dinge vermischt war, bezeugen uns mehrere der trefflichsten Stellen, die wir bei den vornehmsten Schriftstellern dieser Nation finden. Dafs unter allem, was auf Erde lebt und sich regt, kein jammervolleres Wesen ist, als der Mensch, ist schon die Klage Homers Il. XVII. 446. cfr. Od. XVIII. 129. Den Traum eines Schattens, ein nichtiges, wesenloses Gebilde nennt Pindar Pyth. VIII. 131. den Menschen, der zwar durch einen Strahl oder Blik der Gottheit aus seiner Nichtigkeit aufgerichtet werde, aber wenn dieser verschwindet, sogleich in seine Nacht wieder zurüksinke:

ἐν ὀλιγῳ βροτων
το τερπνον αυξεται· ἑτω δε και πιτνει χαμαι,
αποτροπῳ γνωμᾳ σεσεισμενον.
ἐπαμεροι· τι δε τις; τι δ' ε τις; σκιας οναρ
ανθρωπος. Αλλ' ὁταν αιγλα διοσδοτος ελθῃ,
λαμπρον φεγγος επεσιν ανδρων
και μειλιχος αιων.

Aus demselben religiösen Gesichtspunkt betrachtet Sophokles die Nichtigkeit des menschlichen Seyns in jener Stelle seines Aias, in welcher er die schröklichen Folgen des Wahnsinns dieses Helden beschreibt v. 118. sq.

Αθ. *Ορας, Οδυσσευ, την θεων ισχον, ὁση.*
τετυ τις αν σοι τἀνδρος η προνοερος,
η δρᾳν αμεινων εὑρεθη τα καιρια;
Οδ. *Εγω μεν υδεν' οιδ', επoικτειρω δε νιν,*
δυσηνον εμπας, καιπερ οντα δυσμενη,
ὁθ' ὑνεκ' ατῃ ξυγκατεζευκται κακῃ,
υδεν το τυτυ μαλλον η τὑμον σκοπων.
ὁρω γαρ ἡμας υδεν οντας αλλο, πλην
ειδωλ' ὁσοιπερ ζωμεν, η κυφην σκιαν.
Αθ. *Τοιαυτα τοινυν εισορων, ὑπερκοπον*
μηδεν ποτ' ειπῃς αυτος εις θευς επος,
μηδ' ογκον αρῃς μηδεν', ει τινος πλεον
η χειρι βριθεις, η μακρυ πλυτυ βαθει'
ὡς ἡμερα κλινει τε κἀναγει παλιν
ἁπαντα τἀνθρωπεια· τυς δε σωφρονας
θεοι φιλυσι, και συγυσι τυς κακυς.

Dem weisen Perser Artabanus legt der mit dieser Lebensweisheit besonders vertraute Herodot in jener Scene VII. 46. in welcher er den König Xerxes bei dem Anblik seines zahllosen Heers die Kürze des menschlichen Lebens beweinen läfst, die Worte in den Mund: „Da gibt es noch etwas viel bejammerungswürdigeres bei dem Leben. Nämlich in dieser so kurzen Lebenszeit gibt es keinen so glüklichen Menschen auf der Welt, weder unter diesen, noch unter den übrigen, dafs er nicht oft, und nicht blos ein Mal, in den Fall kommen sollte, lieber todt seyn als leben zu wollen. Denn da kommen Unglüksfälle, da beunruhigen uns Krankheiten, und diese machen, dafs dieses so kurze Leben uns dennoch zu lang vorkommt. Auf die Art ist der Tod für den Menschen die erwünschteste Zuflucht aus den Mühseligkeiten des Lebens, und die Gottheit, die uns das süfse Daseyn zu kosten gegeben, wird hierin neidisch befunden.“ Diese leztere Ansicht läfst uns aber zugleich einen tie-

fern Blik in die Griechische Vorstellung von dem Verhältnifs des Lebens und des Todes werfen. Der Tod wird zwar für wünschenswerther geachtet als das Leben. Es fliefst aber diese Ansicht eigentlich nicht aus der lebendigen Ueberzeugung von der völligen Nichtigkeit dieses zeitlichen Daseyns und des Menschenlebens, welche nur da stattfinden kann, wo das Ewige und das Zeitliche wie Positives und Negatives einander gegenüber stehen, sondern das Positive ist eben das Zeitliche selbst, und die Klage bezieht sich nur darauf, dafs dem Menschen der süfse Genufs dieses allein realen Daseyns nicht in einem höhern Mafse von der Gottheit gegönnt ist. Weil der Mensch nach der Unvollkommenheit seiner Natur überhaupt nicht fähig ist, die volle Lust des Lebens rein und ungestört zu geniefsen, so ist es besser, sie gar nicht zu geniefsen, als nur flüchtig zu kosten, um den Schmerz des versagten Gutes desto tiefer zu empfinden. Dies ist die Wendung, die die sinnlichere Lebensansicht der Griechen der Lehre, dafs der Tod besser sey als das Leben, gegeben hat. Da die Ansicht der Griechen überhaupt vom Realismus ausgeht, und in Einer Hinsicht wenigsten diesem mehr zugewandt ist, als dem Idealismus, so konnte ihr auch das zeitliche Leben des Menschen nicht als ein innerlich und an für sich nichtiges, sondern nur als ein unvollkommenes und mangelhaftes erscheinen. Von dieser Unvollkommenheit und Mangelhaftigkeit ist auch das Edelste und Trefflichste nicht befreit, das die menschliche Natur erzeugt, ja gerade solche Naturen müssen, je mehr sie sich über die Grenzen ihrer Natur erheben zu wollen scheinen, nur ein um so auffallenderes Abzeichen zur Erinnerung an sich tragen, dafs auch sie den schuldigen Tribut der Natur bezahlen müssen. An der Ferse wenigstens mufs der nach der spätern Sage unverwundbare Achilleus verwundbar seyn, wie in

der Sage des Nibelungenlieds (s. v. 3609. sq.) dem hürneren Siegfried, als er in dem heifsen Blut des erlegten Lintrachen sich badet, ein Lindenblatt, das ihm zwischen die Schultern fällt, den tödtlichen Flek bedekt, der die Ursache seines frühen Todes wird. Als nach einer andern Sage (Apollod. III. 13.) Thetis ihren Sohn dadurch unsterblich machen wollte, dafs sie ihn bei Nacht ins Feuer legte, um das sterbliche Erbtheil vom Vater her verzehren zu lassen, konnte sie, durch des erschrokenen Peleus menschliche Schwachheit gehindert, ihr Geschäft ebenso wenig vollenden, als der Demeter in dem Hause des Keleos die gleiche Feuerläuterung aus derselben Ursache bei ihrem Pflegkinde Demophon gelingen konnte. Nach der Homerischen Sage war demselben Helden, dem trefflichsten unter allen, die vor Ilion kämpften, nur ein kurzes flüchtiges Daseyn beschieden, um so wenigstens die Gröfse seines Ruhms mit der Endlichkeit seiner Natur auszugleichen. Il. IX. 411. An diese dem schnellen Flusse des Wassers vergleichbare Vergänglichkeit des Daseyns erinnert auch schon sein Name, und wenn er, als der Sohn der Erde und des Wassers, gewissermafsen als Prototyp der Menschheit angesehen werden kann, so stellt uns sein Erdenloos und sein Name die Kürze des Lebens um so anschaulicher als das ursprüngliche Erbtheil der menschlichen Natur dar. Das ist die Klage über die Flüchtigkeit des Lebens der Sterblichen, die sich aus allen Sagen der ältesten Völker vernehmen läfst. In der Genesis beweinen die ersten Eltern den frühen Tod des frommen Abels. In der Perser Sage bei Firdussi, welche Creuzer Briefe über Hom. S. 170. mit der Sage der Genesis treffend zusammenstellt, um diesen Jammerlaut als Grundton der frühesten Menschengeschichte darzuthun, ist der Mann, aus Lehm und Erde gemacht, der erste Mensch und Patriarch Kayamaras, kaum da-

zu gelangt, den Urverein der jungen Menschheit zu stiften, als er schon den edlen Sohn Siamek beweinen mufs, und von dem schönen Siamek weifs das erste Perserlied nichts weiter zu sagen, als dafs er betrauert ward in der Blüthe seiner Jahre. Nach der nordischen Sage mufs gerade Balder, der gute, der schönste und liebenswürdigste aller Götter (denn in diesen nordischen Asen fliefst Göttliches und Menschliches so zusammen, dafs wir diesen Mythus wohl auch für unsern gegenwärtigen Zwek benüzen dürfen), zur gröfsten Trauer der Asen, von dem bösen Gott Loke getödtet werden. Von den Ägyptiern sagt Herodot II. 79. dafs sie unter andern merkwürdigen Gebräuchen auch ein Lied haben, „das auch in dem Phönikenlande gesungen wird, und in Kypros und anderswo, und bei jeglichem Volk anders heifst*). Und es ist gerade ebenso, wie der Hellenen Linos-Gesang, also dafs ich mich verwundere über vieles andere in Ägyptenland, vornehmlich aber darüber, woher sie den Linos haben. Sie haben ihn aber offenbar von jeher gesungen, und der Linos heifst auf Ägyptisch Maneros. Und die Ägyptier sagten, er wäre des ersten Königes von Ägypten einziger Sohn gewesen, und frühzeitig gestorben, und da hätten ihm die Ägyptier durch diesen Klaggesang geehrt, und dieses wäre ihr erstes und einziges Lied gewesen.“ Dieser Linos der

*) Ohne Zweifel meint Herodot den Mythus, der uns unter dem Namen des Adonis-Mythus am bekanntesten ist, und obgleich ein Reflex des Osiris - Mythus, doch ebenso gut aus dem Gesichtspunct der hier berührten Mythen betrachtet werden kann. Das Schiksal der Götter ist der Typus von dem Schiksal des Menschen. Wie Linos, so verliert auch Adonis auf der Jagd sein junges Leben. Von keinem andern Mythus gilt die von Herodot bemerkte Allgemeinheit sosehr als vom Adonis - Mythus.

Griechen, der nach Herodot der Ägyptische Maneros ist, war der Sohn der Apollon, der schon in jungen Jahren auf der Jagd sein Leben verlor, s. Creuzer Briefe S. 170. So mufs nun auch, wie Sophokles in seinem rasenden Aias ausführt, dieser kraftvolle und treffliche Held eben darum dem Schiksal unterliegen, und in schröklichem Wahnsinn sich selbst zerstören, weil er schon seinem Leibe nach für einen Menschen zu grofs und herrlich war, und die Schranken zu überschreiten schien, die zwischen dem Göttlichen und Sterblichen gesezt sind. cfr. v. 756.

Heben wir aus allem, was wir hier zusammengestellt haben, die allgemeine Ansicht über das Verhältnifs des Menschen zur Gottheit heraus, so betrachtet die Griechische Religion die menschliche Natur ganz aus dem Gesichtspunct der Endlichkeit und Unvollkommenheit. Nur der Gottheit kommt ein höheres und vollkommneres Seyn zu, der Mensch aber ist ein schwaches und nichtiges Wesen, und selbst den trefflichsten Naturen hängen Mängel und Unvollkommenheiten an, die an das traurige Loos der Sterblichkeit erinnern, unter welchem der Mensch seufzen mufs. Daher ist eine das Bewufstseyn der menschlichen Beschränktheit stets in sich bewahrende Demuth die allein des Verhältnisses würdige Gesinnung, in welchem der Mensch zur Gottheit stehen soll. cfr. Soph. Ai. 758. Strebt der Mensch über diese Grenzen hinaus, so entsteht Uebermuth, die Sünde aller Sünde, durch welche der Mensch aus der göttlichen Naturordnung heraustritt, und, indem er ausserhalb derselben etwas für sich selbst seyn will, sich gegen die Gottheit selbst in feindlichem Kampfe auflehnt. Das Verhältnifs zwischen der Gottheit und dem Menschen ist somit zwar nicht blos ein physisches, sondern auch ein ethisches, in welchem beschränkten Sinn aber das leztere gelten soll, ist leicht zu sehen. Das Göttliche

und Menschliche hat eine gleichsam abgesonderte Sphäre, innerhalb welcher es sich gewissermafsen mit völliger Freiheit und Selbstständigkeit bewegen kann, und nur insofern das Menschliche über die Grenzen seines Gebietes hinausgehen will, kommt es in eine Collision mit dem Göttlichen. Wiefern aber innerhalb der Sphäre der menschlichen Natur selbst der Begriff der Sünde seine Anwendung finde, ist nach dieser Ansicht so gut als gar nicht in Betracht gezogen.

Für eine richtige Auffassung des Verhältnisses des Menschen zur Gottheit nach der Griechischen Mythologie scheinen uns besonders die den Prometheus betreffenden Mythen von Wichtigkeit zu seyn, welche ihrer religiösen Beziehung nach nicht wohl unter einen andern Gesichtspunct gestellt werden können, als unter denjenigen, von welchem hier die Rede ist. Nach Hesiods Theogonie v. 524. sq. ist der Mythus von Prometheus folgender:

— Als einst sich verglichen die Götter und sterblichen Menschen
In Mekon', izt, freundlich gesinnt, zerleget er (Prometheus) theilend,
Einen gewaltigen Stier, Zeus göttlichen Sinn zu verleiten.
Dort das zerstükelte Fleisch und die fettumwachsnen Geweide
Legt in der Haut er nieder, bedekt mit dem rindernen Magen.
Dort die weifsen Gebeine des Stiers, voll täuschender Arglist,
Ordnet er wohlgelegt, mit schimmerndem Fette bedekend.

Im Namen der übrigen Götter sollte Zeus einen der beiden Theile wählen. Er griff, ob er gleich den Betrug wohl konnte, absichtlich nach dem Fett, mit welchem die Gebeine bedekt waren.

Und er ergrimmt' im Geist, und Zorn durchtobte das Herz ihm,
Als er sahe das weifse Gebein mit der täuschenden Arglist.

Seit dem pflegen den Göttern die Stämm' erdbauender Menschen
Weifses Gebein zu verbrennen auf duftenden Opferaltären.

Zur Strafe für den Betrug des Prometheus entzog Zeus den Menschen das Feuer.

Aber ihn täuschte mit List des Japetos herrlicher Sprößling,
Welcher geheim entwandte die Glut fernstrahlenden Feuers,
Drinnen im markigen Rohr. Das nagete tief in der Seele
Dem hochdonnernden Zeus, und Zorn durchwühlte das Herz ihm,
Als er sah bei den Menschen die Glut fernstrahlenden Feuers.
Schleunig darauf für das Feuer bereitet er Böses den Menschen.

Daran schliefst sich der Mythus von der Pandora an, welchen Hesiod noch ausführlicher als in der Theogonie v. 563. sq. in den Hauslehren v. 60. sq. erzählt. Zeus befahl nämlich dem Hephästos, aus Erde ein Gebilde zu machen, den Göttinen gleich an Schönheit und Anmuth, und ihm Sprache und Leben einzuhauchen. Hephästos vollzog den Befehl, und Athene mufste die Gestalt in kunstvollen weiblichen Arbeiten unterrichten, Aphrodite sie mit allen Reizen begaben, und Hermes ihr bethörende Schalkheit und die Begierde zu gefallen, einflöfsen. Die Götter gehorchten Zeus Befehle, und Pandora wurde das Gebilde genannt, weil sie zum Unglük des Menschen mit Geschenken war ausgestattet worden. So ausgeschmükt führte Athene die Pandora in die Versammlung der Götter, und alle erstaunten über das Kunstwerk. Darauf schikte Zeus den Hermes zu Epimetheus, um ihm die Pandora als Geschenk zuzuführen. Prometheus hatte ihn zwar gewarnt, je ein Geschenk von Zeus anzunehmen, aber bei dem Anblik der Reize der schönen Jungfrau vergafs er die Warnung.

Achtlos nahm er es an, und erkannt' im Besize das Unheil.
Siehe zuvor ja lebten die Stämm' erdbauender Menschen
Fern den Leiden entrükt, und fern mühseliger Arbeit,
Auch Krankheiten des Wehs, die Tod herbringen den Männern,
Denn in dem Unglük pflegen die Sterblichen frühe zu altern.
Aber das Weib hob jezo den mächtigen Dekel des Fasses
Rüttelte dann, dafs den Menschen hervorgieng, Jammer und Trübsal.
Dort die Hoffnung allein, in dem unzerbrechlichen Hause,
Blieb inwendig dem Fasse zurük, tief unter der Mündung,
Und nicht flog sie heraus; denn zuvor schlofs jene den Dekel
Nach Zeus heiligem Rath, des donnernden Aegiserschüttrers.
Zahllos fuhr zu den Menschen der anderu Leiden Gewimmel.
Voll ist rings vom Bösen die Erd' und voll auch die Meerfluth.
Auch Krankheiten genug, bei Tage sowohl wie bei Nachtzeit,
Nahn ungerufen von selbst, und bringen den Sterblichen Böses,
Still und sacht; denn der Stimme beraubte sie Zeus Kronion.

Prometheus selbst mufste sein Vergehen dadurch büssen, dafs ihn Zeus durch Hephästos an den Kaukasos schmieden liefs. Dort sehen wir ihn bei Aeschylos in diamantene Fesseln geschlagen, an des steilen Felsen Abhang, wo ihm der Adler des Zeus die stets wachsende Leber jeden Tag verzehrte, den unnennbaren Schmerz erdulden.

Die wahre Erklärung dieses Mythus mufs nach unserer Ansicht unstreitig von der Voraussezung ausgehen, dafs Prometheus, der Titane, der Sohn des Japetus und der Asia (Apollod. I. 2. nach Herodot IV. 45. war die Asia seine Gattin), der Vater des Deukalion, lauter Namen, die an die Urgeschichte des Menschengeschlechts erinnern, der Menschenbildner, nichts anders ist, als das personificirte Menschengeschlecht selbst, der thätige, sinnende, in der Entwik-

lung seiner Kräfte begriffene Menschengeist*). Das Feuer, das er vom Himmel bringt, das bei seinem Feste durch die bald auflodernde, bald erlöschende Fakel versinnlicht wurde, ist er selbst. Aeschylos läfst ihn in seinem gefesselten Prometheus seine Verdienste um die Menschheit selbst so schildern v. 443. sq.

Anizt vernehmt, was bei den Menschen ich
Gefehlt, die ich aus unverständigen
Zu klugen umschuff. Nicht die Sterblichen
Zu tadeln sag' ich dies; nur was von mir
Für Gaben sie empfiengen, kund zu thun.
Es sah' ihr Aug, doch sie erblikten nichts,
Sie hörten und vernahmens nicht. Wie Traum-
Gebilde schwankten mit verworrnem Sinn
Sie lange Zeit umher, und kannten nicht
Der Häuser Bau, und nicht die Zimmerkunst.
In unbesonnter Höhlen Finsternifs
Vergraben wohnten sie, geflügelten
Ameisen ähnlich. Ihnen unbekannt
War noch des Winters und des blumigen
Frühlinges nnd des Sommers sichres Zeichen.
So thaten sie denn alles sonder Sinn,
Bis dafs ich ihnen der Gestirne Lauf
Ihr Auf und Untergehen offenbart.
Dann fand ich ihnen die erhabne Kunst
Der Zahlen und der Schrift Zusammenfügung,

---

*) Gegen diese Ansicht wird niemand einwenden können, dafs Prometheus, den wir als den Menschen im eigensten Sinn nehmen, doch gerade auch ein Gott genannt wird, cfr. Aesch. Prom. v. 29. 57. 92. Soph. Oed. Col. 55. Denn 1. ist es überhaupt eine Eigenheit des Mythus, dafs er seine idealen Typen, worauf sie sich auch beziehen mögen, als göttliche Wesen aufstellt. 2. Fällt der Mythus des Prometheus in eine Periode, in welcher Göttliches und Menschliches noch nicht geschieden war, wo, wie Hesiod Hausl. v. 108. sagt, erst noch gleichartig erwuchsen die Götter und sterblichen Menschen.

Der Musen Mutter, des Gedächtnisses
Ernährerin. Ich unterwarf das Thier
Dem Joch und Sattel, dafs es dienend nun
Der Menschen schwerste Mühen auf sich nimmt.
Ich war es, der das Rofs, des Reichthums Zier,
Gezäumt dem Wagen fügte. Niemand hat
Vor mir das mit der Segel Fittigen
Behende, meerdurchirrende Schiff erfunden,
Der Schiffer Wagen. —

Das gröfste war, wenn Krankheit sie befiel,
Da war kein rettend Mittel, keine Speise,
Nicht Trank, noch Salben, und so schwanden sie
Hülflos dahin, bis ich der lindernden
Heilmittel Mischung ihnen offenbart,
Die gegen jede Krankheit Schuz gewährt.
Auch fand ich ihnen weiter manche Art
Der Scherkunst, und lehrte sie zuerst
Die Träume kennen, die dem Wachenden
Erfüllung bringen. Auch der Stimmen Sinn,
Die Deutung der Begegnisse, den Flug
Der Vögel mit gekrümmten Klaun bestimmt'
Ich sorglich, welche glüklichen Erfolg
Und welche Unglük drohn, wie jeder lebt
Und welche Feindschaft, welche Liebe sie
Vereint und sondert. Ferner lehrt' ich sie
Der Eingeweide Farb' und Zustand kennen,
Der Gall' und Leber bunte Wohlgestalt,
Wie sie den Göttern wohlgefällig ist.
Und durch der fettbedekten Glieder Brand,
Und langer Hüften Opfer leitet' ich
Die Sterblichen zu einer dunkeln Kunst,
Und öffnet' ihren Blik der Opferflamme
Vordem verkannten Deutung. Alles dies
Hab' ich gethan. Und was der Erde Schoos
Zum Dienst der Sterblichen für Güter birgt,
Erz, Eisen, Gold und Silber — wer wohl mag

Sich rühmen, dafs er vor mir sie entdekt?
Niemand, ich weifs es, der nicht eitel prahlt.
Dafs du in wenig Worten alles hörst:
Prometheus gab den Menschen jede Kunst.

Welchen andern Begriff können wir auch nach dieser ganzen Schilderung in Prometheus voraussezen, als den oben angegebenen? Wie Hermes seinem lezten Begriff nach der Menschengeist, die Intelligenz ist, so ist es, wie ja auch die obigen Prädikate mit denen des Hermes in so vielen Puncten auffallend zusammenstimmen, auch Prometheus, nur in anderer Beziehung. Er ist der göttlich Aufstrebende, aber auch der menschlich Beschränkte. Der sinnende Geist, wenn er einmal erwacht ist, führt zwar den Menschen zu vielen Erfindungen und Künsten, die ihn aus dem Zustande der Rohheit zu einem cultivirteren Leben erheben, aber es ligt darin auch eine Quelle vieler Uebel. Wenn sich der Mensch von dem ursprünglichen Naturzustande entfernt, wenn er durch die Kraft der Reflexion das Leben in seinen vielfachen Beziehungen kennen lernt, und besonders auch dasjenige, was sein Daseyn erleichtert, und ihm einen neuen Reiz gibt, so entfernt er sich dadurch zugleich auch von seinem ursprünglich einfachen und unschuldigen Sinn, von der sorglosen Unbefangenheit, die stets zufrieden und glüklich ist, weil sie von weitern Bedürfnissen noch nichts weifs. Daher ist dem sinnreichen, klugen, gewandten Prometheus, dem die Menschen das Feuer und alle Künste des Lebens verdanken, als Bruder Epimetheus beigestellt. Was der Eine mit des Geistes weitsehender Vorsicht ersonnen und ausgedacht, möchte der andere hintennach wiederum bereuen, und ungeschehen machen, was in der einen Hinsicht als ein Gut erscheint, ist in der andern ein Übel, an welches man erst nachher denkt, *Προ-μηθευς*, und *Επι-μηθευς*, und keine Vorsicht kann hindern, dafs

nicht, da das Leben nach seiner Doppelnatur an das Gesez des Gegensazes gebunden ist, alles Gute auch seine Kehrseite hat, und von Übeln begleitet wird. Darum mufs Epimetheus, ungeachtet der klugen Warnung des Prometheus, dennoch das unheilbringende Geschenk annehmen, darum ist das Feuer, obgleich das unentbehrlichste Bedürfnifs des Lebens dennoch Ursache und Veranlassung vielfachen Unglüks. So ligt in diesem Mythus die richtige philosophische Idee: So wie der Mensch aus dem bewufstlosen Naturzustand heraustritt, und in den der Reflexion und der tiefern Lebens-Erfahrung übergeht, entsteht in ihm eine gewisse Disharmonie mit der ihn umgebenden Welt. Die Glückseligkeit, deren Gefühl er in sich trägt, erscheint ihm nun nur entweder als eine vormals verlorene, oder als eine solche, die nur Gegenstand der Hoffnung seyn kann. Darum blieb, wie die Persische Sage den ersten Menschen von den tausend vor der ersten Sünde genossenen Glükseligkeiten nach derselben nur eine einzige übrig läfst, auch nach dem Griechischen Mythus in dem Gefäfs der Pandora allein die Hoffnung zurük, die einzige Trösterin unter den Leiden und Übeln der Gegenwart. Merkwürdig ist auch, dafs Pandora die Urheberin der Übel und Unvollkommenheiten des Lebens in der Gestalt eines Weibes erscheint. Es erinnert dies an die Mosaische Erzählung von dem Fall der ersten Menschen, nach welcher Sünde und Unglük durch das Weib in die Welt kam, und es stimmt dies auch zusammen mit so vielen Stellen bei Hesiod und in der Odyssee, in welchen das weibliche Geschlecht, nicht blos das schwächere und geringere, sondern auch das Unheilbringende genannt wird. Man vergl. z. B. Hes. Theog. v. 583:

Denn ihr (der Pandora) ist das Geschlecht der zartgebildeten
Weiber

Unheilvoll ist solches Geschlecht, und die Stämme der Weiber
Wohnen zu Schaden und Leid in der sterblichen Männer Gemeinschaft.

Nach dieser Stelle stammen die Weiber von der Pandora ab, wie auch bei Pausan. I. 24. und Apollod. I. 7. Pandora das erste Weib auf der Erde heifst *).

Was aber in diesem Mythus das Wichtigste für unsern Zwek ist, ist das Verhältnifs, in welchem Prometheus zu Zeus erscheint. Ist Prometheus als das Menschengeschlecht in personificirter Einheit anzusehen, so ist auch in dem Verhältnifs des Prometheus zu Zeus das Verhältnifs ausgedrükt, in welchem nach der Griechischen Religion der Mensch zur Gottheit gedacht werden mufs. Dieses Verhältnifs nun ist zwar, wie wir aus dem Opfer ersehen, welches Prometheus im Namen der Menschen den Göttern darbringt, das Verhältnifs der Abhängigkeit, aber diese Abhängigkeit ist eine so freie, unbestimmte und zufällige, dafs der ganze Mythus eben erst von der Erörterung der Frage ausgeht, wieweit die Menschen zur Anerkennung desselben verbunden seyen. Dies ist der Sinn der Worte bei Hesiod. Theog. v. 527. *εκρινοντο θεοι θνητοι τ' ανθρωποι Μηκωνη*, sie sezten auseinander und bestimmten, welche Aemter und Ehren den Göttern gebühren, und welche Pflichten die Menschen ihnen schuldig seyen. Es geschah dies zu Mekone, welches entweder nach Strab. VIII. p. 382. das alte Sicyon selbst war, wo die berühmte Theilung vorgenommen wurde, in welcher Poseidon das Meer, Ha-

*) Man vgl. Völker Mythol. des Japetischen Geschlechts, oder der Sündenfall der Menschen. 1824. Die Würdigung unserer in Manchem sich berührenden, im Ganzen aber divergirenden Ansichten überlassen wir dem Leser.

des die Unterwelt, Zeus den Himmel zu seinem Antheil erhielt, s. Vofs Mythol. Briefe II. Thl. S. 305. oder in der Nähe von Sicyon lag, nach dem Scholiasten ad Pind. Nem. IX. 127. „*ιεραν την Σικυωνα προσηγορευσεν, ἡ γαρ Μηκωνη επ' αυτης εστιν, εφ' ἱς οἱ θεοι διεδασαντο τας τιμας*," mit Anführung der Stelle aus Hesiod, und einer andern aus Kallimachus, welcher Mekone den Siz der Seligen nannte. Es sollte also diese Feststellung des Verhältnisses zwischen den Göttern und Menschen als ein in dem ersten Beginn der Weltordnung geschlossener, und darum auch für alle Zukunft gütiger freier Vertrag zwischen beiden Theilen angesehen werden, wobei, wie auch Vofs a. a. O. richtig bemerkt, „Prometheus als Anwald die Stelle der Menschen vertrat, damit nicht die Götter für die übernommenen Schuzämter ihnen zu lästige Pflichten und Gebühren auferlegte." Diese so eigenthümliche Erscheinung läfst sich nur dann begreifen, wenn wir sie aus dem Geist der Hesiodeischen Theogonie im Ganzen ableiten. Nach dieser Theogonie entstehen Götter und Menschen aus einem und demselben Princip, vgl. auch Hausl. v. 108. *ὁμοθεν γεγαασι θεοι, θνητοι τ' ανθρωποι.* Es sind zwei gleichlaufende Ordnungen, die sich neben einander entwikeln, und nur darin unterscheiden, dafs die eine mit einem um so unbedeutenderen Uebergewicht, je weiter wir auf den ersten Anfang zurükgehen, über der andern steht. Erst im Fortgang der Entwiklung zeigt sich als eine bedeutendere Differenz, was im ersten Anfang noch in Eins zusammenfällt. Im Sinne dieser Ansicht sagt auch Pindar Nem. VI. init:

Εν ανδρων, ἑν θεων γενος· εκ μιας δε πνεομεν
ματρος αμφοτεροι· διειργει δε πασα κεκριμενα
δυναμις, ὡς το μεν ουδεν, ὁ δε χαλκεος ασφαλες
αιει ἑδος

μενει βρανος· αλλα τι προσφερομεν εμπαν η μεγαν
νοον ητοι φυσιν αθανατοις,
καιπερ εφαμεριαν εκ ειδοτες, βδε μετα νυκτας
αμμε ποτμος, βδ'
ἀντιν' αὖ εγραψε δραμειν ποτι σταθμιαν.

Da demnach auf die einen Seite die Gottheit, von welcher der Mensch sich abhängig fühlen soll, selbst noch in ihrem Werden begriffen war, und auf der andern Seite der Mensch, wenn er auf seinen gemeinschaftlichen Ursprung zurüksah, mit einem gewissen Gefühle der Gleichheit sich der Gottheit gegenüber stellen konnte, so konnte auch das Gefühl der Abhängigkeit, nicht wie es der Begriff der Religion erfodert, ein absolutes seyn. Kein Wunder daher, wenn dem Menschen dieses Gefühl der Abhängigkeit, so wenig er sich auch desselben ganz entschlagen kann, nur als eine ungerechte Foderung von Seiten der Gottheit erschien, wenn er den Pflichten, die ihm die Anerkennung derselben auferlegte, klüglich, so weit er nur konnte, sich entziehen zu dürfen meinte. Drükt sich doch selbst noch in der spätern Ansicht der Griechen dieser Mangel eines tiefern Gefühls der Abhängigkeit des Menschen von Gott dadurch aus, dafs der Grund jener Geseze, vermöge welcher die Gottheit den menschlichen Uebermuth, wenn er mit thörichter Vermessenheit über das dem Menschen bestimmte Mittelmaas hinausstrebt und sich zur Gottheit erheben will, mit verdienter Neide in seine Grenzen zurükweist, nur in dem Streite und der Mifsgunst der Gottheit gesucht wurde, wodurch nur das Geständnifs der Unbegreiflichkeit, die das Verhältnifs zwischen dem Menschen und der Gottheit zu haben schien, ausgesprochen werden sollte. Wurde dieser Zwiespalt, in welchen das religiöse Bewufstseyn mit sich selbst gerathen mufste, von einem Geiste aufge-

fafst, welcher, wie der des kühnen philosophischen Dichters Aeschylus, sich getrieben fühlte, alle gegebene Gegensäze aufs äusserste zu schärfen und anzuspannen, so mufste sich daraus diejenige Erscheinung ergeben, die wir in seinem gefesselten Prometheus erbliken, das in seiner Art einzige Schauspiel eines furchtbaren gigantischen Kampfes, in welchem der Mensch gegen die Macht eines Gottes sich auflehnt, welchen er nur als tyrannischen Unterdrüker seiner Rechte und seiner Freiheit, und als Vertilger seines Geschlechts v. 231. fürchten und hassen zu müssen glaubte. Wir haben diesen im Prometheus des Aeschylus ausgedrükten Gegensaz früher die Antinomie des Symbols und des Mythus genannt, sofern nemlich das Symbol auf den Begriff der Natur sich bezieht, der Mythus aber auf den Begriff des Ethischen. Ist die Idee der Gottheit der Idee der Natur gleichgesezt, so ist die Gottheit die absolute Natur selbst, die in der realen Natur objectivirte Intelligenz, und das Verhältnifs des Menschen zur Gottheit ist nur sein Verhältnifs zur Natur selbst. Wird aber die Idee der Gottheit ethisch genommen, so wird auch das Verhältnifs des Menschen zur Gottheit ein ethisches. Die sittlichen Geseze, die in der vernünftigen Natur des Menschen gegründet sind, werden, so wie das Bewufstseyn derselben erwacht, als die Gebote der Gottheit betrachtet, zu deren Realisirung der Mensch verpflichtet ist. Da aber die sittlichen Geseze des erst erwachenden sittlichen Bewufsseyns sich noch nicht in ihrer absoluten Nothwendigkeit darstellen, sondern zuerst noch mit einem gewissen Gefühle der Zufälligkeit und Willkühr, so können sie auch, sofern sie als Gebote der Gottheit betrachtet werden, nicht auf das absolute Abhängigkeits-Gefühl bezogen werden. Der Gottheit, ihrer ethischen Seite nach betrachtet, fehlt noch der Begriff des Absoluten, und ihre Gebote er-

scheinen demnach nur als Gebote eines willkührlichen tyrannischen Herrschers, der von den Menschen einen Gehorsam verlangt, dessen nöthigende Verbindlichkeit von ihnen nicht begriffen werden kann. Dies ist der Grund, warum jener Zeus im Prometheus des Aeschylus, als ethischer Gott, der höhern Macht der Natur-Nothwendigkeit untergeordnet ist. Die Intelligenz, die ihrer ethischen Seite nach sich erst zum freien persönlichen Gott entwikelt, ist durch ihren Zusammenhang mit der realen Natur noch zusehr gebunden und beschränkt, als dafs sie als die Gottheit im absoluten Sinne gedacht werden könnte. Aeschylus hat demnach in seinem Prometheus den Widerspruch aufgefafst, in welchen die ethische Idee der Gottheit mit dem Naturbegriff von derselben gerathen mufs, wenn jene, im Bewufstseyn erwacht, sich zwar von diesem abgesondert, aber noch nicht in ihrem eigenen selbstständigen Wesen ergründet hat. Die Idee des Absoluten schwebt gleichsam noch in der Mitte zwischen der Natur-Nothwendigkeit und der ethischen Freiheit. Wir können dies auch noch aus einem andern Gesichtspunkt betrachten. Die Haupttendenz der Hesiodeischen Theogonie ist die Entwiklung der Intelligenz aus dem anfänglich geseczten Uebergewicht der realen Natur, welche endlich in Zeus zum ethischen, persönlich freien, über der Natur stehenden Gott wird. Die ihm vorangehenden Productionen stellen die verschiedenen Momente dar, in welchen diese Entwiklung, die wir auch die Entwiklung des Selbstbewufstseyns nennen können, bald mehr nach ihrer Natur-Seite, bald mehr nach der rein-geistigen hervortritt. In Zeus, dem höchsten aller Wesen, ist das obere, oder eigentlich religiöse Selbstbewufstseyn ausgedrükt, das nidere oder sinnliche in den Titanen, aus deren Geschlechte Prometheus ist. Die sinnlichen Regungen des niedern Selbstbewufstseyns sind

ja eigentlich die titanischen Kräfte der rohen Natur, welche erst durch die darüber kommende höhere Intelligenz überwältigt werden müssen. In der Wurzel ist das höhere und niedere Selbstbewufstseyn Eins, aber die ganze geistige Entwiklung ist eine immer gröfsere Scheidung *) dieser doppelten Seite der Natur des Menschen, der geistigen und der sinnlichen, der ethischen und der rein natürlichen, zugleich aber auch eine Unterordnung der leztern unter die erstere, die an die Stelle des zuerst gesezten umgekehrten Verhältnisses beider tritt. Sofern sich nun das höhere Selbstbewufstseyn in der Idee der Gottheit objectivirt, ist das davon getrennte, niedere Selbstbewufstseyn, der dem Zeus gegenüberstehende Prometheus, der Mensch selbst in seinem natürlichen Zustande, als ein freies selbstständiges Wesen. Die Idee der Freiheit, welche überall nur durch einen sich offenbarenden Gegensaz zum Bewufstseyn des Menschen kommen kann, mufste in dieser Entwiklung der seine eigentliche Natur constituirende Begriff werden. Wie aber bei der fortgehenden geistigen Entwiklung des Menschen das anfängliche Uebergewicht der gewissermafsen für sich

*) Dies ist der wahre ganz abstract ausgedrükte Sinn der Worte *εκρινοντο θεοι θνητοι τ' ανθρωποι* Theog. v. 527. coll. Hausl. v. 108. *ομοθεν γεγαασι θεοι θνητοι τ' ανθρωποι.* Aeschylus legt seinem Zeus sogar die Absicht bei, das alte Prometheische Menschengeschlecht ganz zu vertilgen und ein neues zu schaffen, Prom. 231. *αϊστωσας γενος το παν Εχρηζεν αλλο φιτυσαι νεον.* Die Erhebung des sinnlichen Bewufstseyns zum religiösen ist wirklich eine Ertödtung des alten Menschen und die Wiedergeburt eines neuen zu nennen. Gleichwohl ist aber das sinnliche Bewufstseyn als das vorangehende, der Grund, auf welchem das höhere ruht; dies ist bei Aeschylus dadurch ausgedrükt, dafs er seinen Prometheus sich rühmen läfst, Zeus verdanke ihm seine Macht und Würde, cfr. 216. 439. 304.

bestehenden sinnlichen Natur mehr und mehr zurükgedrängt, und dem hervortretenden höhern Bewufstseyn untergeordnet wird, so mufste auch, von dem religiösen Standpunkt aus betrachtet, die freie Selbstständigkeit der rein menschlichen Natur, von welcher die Griechische Ansicht ausgeht, in dem Grade beschränkt und modificirt werden, in welchem Zeus der oberste Herrscher, der absolute Gott wurde. Auf diesem Wege bildete sich die schon oben beschriebene Ansicht von der Endlichkeit, Beschränktheit und Unvollkommenheit der menschlichen Natur *), welche auf das Ethische bezogen, den höchsten Punkt ihrer endlichen Entwiklung erst in der dem Christenthum eigenthümlichen Lehre von der Sündhaftigkeit der menschlichen Natur und ihrer Unfähigkeit zu allem Guten erreicht hat. Aus diesem rein ethischen Gesichtspunkt hat die Griechische Naturreligion die Natur des Menschen und sein Verhältnifs zu Gott nie aufgefafst, sie blieb vielmehr, indem sie die Unvollkommenheit und Unselbstständigkeit der menschlichen Natur nur auf den physischen Zustand bezog, und die Frage über die ethische Beschaffenheit des Menschen und seine Fähigkeit zum Guten auf sich beruhen liefs, also eigentlich voraussezte, immer nur innerhalb derjenigen Ansicht stehen, welche das Christenthum stets unter dem Namen der Pelagianischen Lehre als eine seinem innern Geist fremdartige von sich zurükgewiesen hat. Fassen wir nun aus dem angegebenen Gesichtspunkt den Mythus von Prometheus auf, wie ihn Aeschylus

---

*) Was das einemal ein offener Widerstreit gegen Gott ist, ist das anderemal eine noch nicht ethisch bestimmte Resignation, welche am besten die Worte Hom. H. in Cer. v. 147. bezeichnen: *θεων δωρα* (Schikungen), *και αχνυμενοι περ, αναγκη τετλαμεν ανθρωποι· δη γαρ πολυ φερτεροι εισιν.*

namentlich dargestellt hat, so können wir behaupten, dafs sich uns in diesem grofsartigen Drama der Gegensaz der sinnlichen und geistigen Natur des Menschen, des höhern und niedern Selbstbewufstseyns, des menschlichen Eigenwillens und des allgemeinen Willens darstelle. Der Kampf des Zeus mit Prometheus ist derselbe Kampf, welchen Zeus mit den Titanen bestehen mufs, nur mit der Modification, dafs der Gegensaz gegen Zeus nicht die rohe, der reineren Intelligenz widerstrebende Natur überhaupt ist, sondern, wie sich ja auch in Prometheus die Titanen-Natur individualisirt hat, die sinnliche Natur des Menschen. Der Ausgang dieses Kampfes, indem die Drohung des Prometheus, dafs Zeus seine angemafste Herrschaft wiederum verlieren werde, unerfüllt bleibt, und Prometheus endlich sich selbst dem Willen des Zeus fügt, ist dasjenige Resultat, welches nothwendig sich ergeben mufs, wenn die gesezmäsige Entwiklung der sittlichen Natur des Menschen nicht widernatürlich gehemmt und unterbrochen werden soll. Das in der Gottheit objectivirte ethische Gesez, das dem Menschen, solange er seine sinnliche Natur als ein reines Für-sich-gesezt-seyn nimmt, als eine willkührlich angemafste Gewalt erscheint, wird im Fortgang der Entwiklung eine in sich selbst gegründete absolute Nothwendigkeit, die von dem Selbstbewufstseyn des Menschen nicht zu trennen ist.

Diese hier über den Aeschyleischen Prometheus aufgestellte Ansicht weicht in einem bedeutenden Punkte von den Ansichten ab, welche berühmte Kunstrichter neuerer Zeit über diesen Gegenstand geltend gemacht haben. A. W. Schlegel in den Vorlesungen über dramat. Kunst und Lit. Bd. I. S. 164. sagt hierüber: „Die Vorstellung einer sich aufopfernden Gottheit ist in manchen Religionen als eine verworrene Ahndung des Wahren geheimnifsvoll gelehrt worden;

hier steht sie aber im furchtbarsten Gegensaz mit der tröstlichen Offenbarung. Denn Prometheus leidet nicht im Einverständnifs mit der weltregierenden Macht, sondern er büfst seine Empörung gegen sie, und diese Empörung besteht in nichts anderem, als der bezwekten Vervollkommnung des Menschengeschlechts. So wird er ein Bild der Menschheit selbst, wie sie mit unseliger Voraussicht an ihr enges Daseyn festgeschmiedet, ohne irgend einen Bundesgenossen, den gegen sie verschworenen unerbittlichen Naturkräften nichts als ein unerschütterliches Wollen und das Bewufstseyn ihrer hohen Ansprüche entgegenzusezen hat. Die andern Dichtungen der Griechischen Tragiker sind einzelne Tragödien; diese, möchte ich sagen, ist die Tragödie selbst, ihr innerster Geist in seiner ersten noch ungemilderten Herbigkeit, ganz darnieder werfend und vernichtend offenbart." Abweichend davon, obwohl nur scheinbar, behauptet Blümner über die Idee des Schiksals in den Trag. des Aesch. Leipz. 1814. S. 14. „Nicht Zeus ist die weltregierende Macht, sondern das Verhängnifs ist es, oder dessen Lenker, die Moiren, die Erinnyen. Nicht mit dem Verhängnifs ist Prometheus im Streit, sondern mit einem Wesen, das jenem untergeordnet ist, wie er, obschon dieses Wesen, der Inhaber der physischen Macht, ihn jezt überwältigt. Nur diese Tyrannei ist es, welche die Vervollkommnueg des Menschengeschlechts hindern möchte; die weltregierende Macht will es nicht, vielmehr befördert sie jene Vervollkommnung, indem sie sie durch Prometheus geschehen liefs. Zwar hat er nicht auf Antrieb höherer Macht die Menschen begünstigt, sondern aus eigener, reiner Liebe zu ihnen, und dies macht ihn um so erhabener: aber da er einst von seinen Leiden befreit werden, da Zeus seine Freundschaft suchen wird, und nur ihm seine Rettung verdanken soll, so geht daraus

hervor, dafs die Weltregierende Macht — so schwer er auch jezt leidet — seine Handlungen billige, und diesen Erfolg, die Veredlung des Menschengeschlechts gewollt habe. So ist Prometheus ein Bild der Menschheit im Kampf mit den gegen sie verschworenen Naturkräften, über welche ein Höheres, Ewiges waltet; und diese Vorstellung der sich aufopfernden Gottheit steht selbst mit der Offenbarung im Einklang. Was geschehen wird, ist noch in Dunkel gehüllt: aber der Glaube an das Höchste, an das Ewige steht unerschüttert. Ist auch das intellectuelle und moralische Gute in stetem Kampfe mit dem Bösen und der rohen Natur, müssen auch die Beförderer des Edeln ihm oft weichen und unterliegen, dennoch wird unverloren seyn, was sie gewollt und gethan, und herrlich und bleibend wird es hervorgehen zur rechten Stunde." Diese beiden Ansichten scheinen uns den richtigen Gesichtspunkt dadurch zu verfehlen, dafs sie in Prometheus nur einen für einen an sich edlen Zwek leidenden Gott erbliken wollen, wie Blümner sagt S. 12: „eine grofse intellectuelle Kraft, verbunden mit dem edelsten sittlichen Willen, in den dem Menschengeschlecht erwiesenen Wohlthaten und dessen Rettung mit Aufopferung seiner selbst im Kampfe nicht gegen das Schiksal, sondern gegen die Willkühr eines undankbaren Tyrannen." Wir geben gern zu, dafs die Idee des Prometheus, wenn er nicht im Zusammenhang mit der Griechischen Theogonie im Ganzen, sondern nur nach derjenigen Seite seines Wesens, die uns bei Aeschylus erscheint, betrachtet wird, sehr leicht auf die angegebenen Ansichten führen kann, und dafs überhaupt, wie es die Vielseitigkeit und Tiefe eines solchen Dramas erfordert, eine ästhetische und philosophisch-religiöse Ansicht unterschieden werden darf. Die ästhetische Ansicht zeigt uns in Prometheus die höchste Aeusserung der freien selbstständi-

gen Willenskraft, die durch keine äussere Macht gebrochen werden kann und auf einen edlen Zwek gerichtet ist. Wir abstrahiren dabei davon, dafs es gerade Zeus ist, welchem Prometheus widerstrebt, dafs die Menschheit, für welche er sich so edel aufopfert, mit ihm selbst seinem Begriff nach identisch ist. Allein diese ästhetische Ansicht kann doch nur insofern gelten, als sie mit der philosophisch-religiösen vereinbar ist, aus welcher der Grieche, welchem die Idee seines Zeus kein leerer Glaube war, diesen Kampf nothwendig betrachten mufste. Ist die Griechische Theogonie nicht blos ein zufälliges Aggregat einzelner Götterwesen, sondern ein organisch zusammenhängendes System, so kann auch die Idee des Prometheus nur durch genaue Berüksichtigung der Stufe, welche er in der Entwiklung der ganzen Reihe einnimmt, und seines Verhältnisses zu den übrigen Wesen ihre wahre Bedeutung erhalten. Was daher in einer Hinsicht allerdings an ihm gut und edel ist, ist in einer andern verkehrt und verwerflich. Ein reines Interesse auch in philosophisch-religiöser Hinsicht kann seinem Kampfe gegen Zeus nur insofern zugeschrieben werden, als wir das Verhältnifs beider Wesen ganz aus dem Gesichtspunkt einer auf einer gewissen Stufe der Entwiklung des Selbstbewufstseyns sich offenbarenden Antinomie des Rein-natürlichen und des Ethischen, des Menschlichen und des Göttlichen auffassen, und vorerst über diese Antinomie selbst noch nicht hinausgehen. Soll aber diese Antinomie ihre Auflösung finden, der in Prometheus und Zeus ausgedrükte Gegensaz nicht in dem schwebenden Gleichgewicht bleiben, in welchem ihn Aeschylus nur in seinem gefesselten Prometheus, auf welchen er ja den gelösten Prometheus folgen liefs, darstellen wollte, so mufs er nothwendig dadurch ausgeglichen werden, dafs jede Widersezlichkeit gegen die Macht

und Würde des Zeus als ein egoistisches, in sich selbst nichtiges Streben gegen eine höhere nothwendige Ordnung der Dinge erscheint. So gewifs in Zeus die höchste Idee des ganzen Griechischen Göttersystems ausgedrükt ist, so gewifs ist auch der Kampf des Zeus und Prometheus nicht der Kampf der freien Willenskraft gegen die unerbittliche Naturkraft, wie Schlegel sagt, oder sogar, wie Blümner meint, des moralisch-Guten gegen das Böse und die rohe Natur (wie sollte ein Grieche jener Periode seinen Zeus öffentlich so irreligiös dargestellt haben!), sondern die Empörung des menschlichen Eigenwillens gegen den höchsten ethischen Willen, und Prometheus wird mit Recht dasselbe Schiksal zu Theil, welches Zeus den empörten Titanen bereitet hat. Die Strafe, die Zeus über Prometheus verhängt, ist so wenig eine Tyrannei, welche die Vervollkommnung des Menschengeschlechts hindern möchte, dafs vielmehr eben die Bändigung des Prometheus und die Unterdrükung seines titanischen Strebens die Bedingung ist, unter welcher allein eine höhere Stufe in der Entwiklung des menschlichen Selbstbewufstseyns herbeigeführt werden kann.

Wir haben oben diejenige Griechische Ansicht über die Natur und das Leben des Menschen, welche von dem Gefühl der Unseligkeit des menschlichen Daseyns ausgeht, die der Indischen am meisten verwandte genannt, indem wir dabei zunächst blos auf den unmittelbaren Eindruk Rüksicht nehmen wollten, mit welchem das Daseyn des Menschen aufgefafst ist. Nehmen wir aber einen höhern und allgemeinern Standpunkt, so müssen wir das Charakteristische der Orientalischen Ansicht überhaupt in die Idee der Präexistenz sezen, in die Annahme eines reineren und intelligenteren Zustandes, auf welchen erst dieses zeitliche Daseyn des Menschen folgte. Nach der Indischen Lehre ist der Mensch der endlich gewor-

dene Brahma selbst, nach der Persichen lebt der Mensch in der idealen Welt der Fervers, ehe er mit der materiellen Welt in Verbindung kommt. Nach dieser Orientalischen Ansicht ist dann auch die obige Orphische Lehre, dafs der Leib der Kerker der Seele sey, durch die Voraussezung zu ergänzen, dafs die Seele in ihm die Verschuldungen eines frühern Lebens zu büfsen habe, cfr. Plat. Cratyl. Ed. Bekk. p. 39. *σημα τινες φασιν αυτο (το σωμα) ειναι της ψυχης, ὡς τεθαμμενης εν τῳ νυν παροντι· — δοκεσι μεντοι μοι μαλιστα θεσθαι οἱ αμφι Ορφεα τετο το ονομα, ὡς δικην διδεσης της ψυχης, ὡν δη ἑνεκα διδωσι· τετον δε περιβολον εχειν, δεσμωτηριε εικονα.* Die Orientalische Lehre von einem Zustande der Präexistenz der Seele machte bei den Griechen einen Theil der Mysterien-Lehre aus. Da sie aber in dieser mit den übrigen Lehren, die zum Inhalt der Mysterien gehören, in einem so engen Zusammenhang steht, dafs sie davon nicht wohl getrennt werden kann, so können wir hier nur im Allgemeinen auf sie hinweisen. Wir beschränken uns daher hier nur auf den Mythus von Narcissus, welcher uns, was im Allgemeinen die Lehre der Mysterien über die Natur des Menschen war, am unmittelbarsten gibt, ohne dafs wir in den Zusammenhang derselben mit andern Lehren der Mysterien weiter einzugehen genöthigt sind. Nach der einfachsten Erzählung, wie sie Creuzer Symb. III. Th. S. 548. gibt, lautet dieser Mythus so: „Narcissus war der Sohn des Phocensischen Flusses Cephifsus, der sich in den Böotischen See Copais ergofs, und der Nymphe Lirioefsa, ein Jüngling von unaussprechlicher Schönheit, edlen Bestrebungen zugethan. Ermüdet kam er einst an eine klare Quelle, und als er sich bükend im Widerscheine des Wassers sein eigenes Bild erblikte, wurde er wie von einem Zauberschlage berührt. Erstarrt, trunken von seines eigenen Leibes

Schönheit, sah er beständig in den Wasserspiegel, ohne von dem Anblik sich losreissen zu können, bis er so sich selbst verzehrend, oder (nach Andern) im Wasser untergehend, seinen Tod fand. Bei der Quelle aber, an des ertrunkenen Jünglings Stelle, wuchs eine Blume gleichen Namens aus der Erde hervor." Dieser Narcissus ist, wie ihn, man s. Creuzer a. a. O. platonisirende Philosophen der alten und neuern Zeit mit Recht gedeutet haben, die aus der höhern Sphäre in die niedere herabsinkende menschliche Seele. Die wunderbare Schönheit des Jünglings ist die ideale Natur der Seele, ihr ursprüngliches Seyn in der höhern intelligibeln Welt, ihre Einheit mit dem Göttlichen. Aber die Lust am realen Seyn zieht sie aus der idealen Welt in die materielle herab. Wie die Naturreligion überhaupt das Verhältnifs der Idee und des Bildes als das höchste Princip aufstellt, und die ganze reale Natur das objectivirte Bild des göttlichen Geistes ist, so ist auch in diesem Mythus die Seele, sofern sie dem realen Seyn sich einverleibt, nur das in dem Spiegel des Wassers wiederscheinende Bild ihres wahren Wesens. Die Lust aber, die den Jüngling bei dem Anblik seines eigenen Bildes ergreift, und in die Tiefe hinabzieht, ist jener nicht weiter erklärbare Drang, vermöge dessen überhaupt das Ideale sich immer in das Reale einzubilden strebt, es ist die Maia, die mit dem schönen Schein der Formen spielende Lust, mit welcher Brahma der Weltenschöpfer sich umgibt. Jede Hinneigung zum Realen ist zugleich eine Abwendung vom Idealen. Hat einmal die Seele ihr Wohlgefallen gefunden an dem schönen Bilde, so verliert sie sich immer mehr in die Betrachtung desselben, wie von einer süfsen, unwiderstehlichen, die Besonnenheit des Geistes raubenden, daher auch dem narkotischen Duft der Blume der feuchten Tiefe vergleichbaren Lust angezogen. Die Seele folgt

ihrer Lust an dem realen Bilde, und weifs nicht, dafs es nur ein eitles Scheinbild ihres wahren Wesens ist, nur ein Schatten, in welchem alle Wesenheit erstirbt, und alles Leben zulezt in Erstarrung übergeht. Daher hat er selbst, der Jüngling, seinen Namen von der Betäubung und Erstarrung (von ναρκᾶν), und seine Mutter Leirioëssa von der süfsduftenden Lilie (λειριον), daher ist sein Vater der Flufs Cephissus, und im Wasser beschaut er sein Bild, denn das Wasser ist das sprechendste Bild von der verfliefsenden Vergänglichkeit des leiblichen, sinnlichen Lebens, welches, selbst ein Bild, nur den Bildern gleicht, die wir im Spiegel des Wassers erblikken. So ist das Herabkommen der Seele aus der höhern Sphäre in die niedere ein Uebergang aus dem wahren Leben in die Nichtigkeit des Todes, ein Abfall, durch welchen die Seele, indem sie mit selbstsüchtigem Triebe eine eigene für sich bestehende Individualität erstreben will, den allgemeinen Quell des Lebens verläfst, aus dem Seyn in Gott heraustritt, und sich in die Endlichkeit des realen Daseyns dahingibt. Die tiefe philosophische Bedeutung dieses Mythus erhellt am besten aus der Beziehung seines Inhalts zu den Hauptideen der Platonischen Philosophie, und namentlich zu dem inhaltsreichen Mythus im Phädrus, nach welchem die Seelen, welche nicht vermögend gewesen, eine volle Anschauung des wahrhaft Seyenden zu erhalten, von Vergessenheit und Trägheit übernommen, zur Erde niedersinken, einen starren Leib annehmen, und hier nur eine schwache Erinnerung dessen bewahren können, was sie dort geschaut haben. Beide Mythen sezen demnach einen Abfall der Seele, in welchem sie das wahre Seyn vergessend aus der idealen Welt in das materielle leibliche Leben; in die Welt der Erscheinung herabsinkt.

Ist nach dieser Ansicht die Natur und das zeitliche Leben des Menschen als ein unvollkommener erst nachfolgender Zustand, als ein Abfall von einem höhern idealen Seyn anzusehen, so mag hier auch der schiklichste Ort für die aus derselben Ansicht geflossene Lehre von den Weltaltern seyn, von welchen das folgende immer geringer und unvollkommener ist als das vorhergehende. Nach der Lehre der Braminen, s. Stollberg Gesch. der Rel. Jes. S. 367. wird die ganze Dauer der Welt in vier ungeheure Zeitläufe getheilt, welche Yugs heifsen. Der Satya Yug, oder Zeitlauf der Wahrheit und Gerechtigkeit, das goldene Zeitalter, dauerte 3,200,000 Jahre. Der Gott der Wahrheit und des Rechts, in der Gestalt eines Stiers, der in jedem der folgenden Zeitalter nach und nach eines Fufses beraubt wird, steht in diesem noch fest auf seinen vier Füfsen (Majers Brahm. S. 68.). Während dieser Zeit lebten die Menschen 100,000 Jahre, und hatten eine Höhe von 21 Ellenbogen. Der Treta Yug, oder Zeitlauf von dreien heifst so, weil der Drittheil der Menschen in ihm verdorben war. Er soll bestanden haben aus 2,400,000 Jahren. Während dieser Zeit lebten die Menschen 10,000 Jahre. Der Dwapar-Yug dauerte 1,600,000 Jahre, er heifst so, weil die Hälfte der Menschen, deren Leben auf 1000 Jahre herabgesezt worden, ins Verderben verfiel. Der vierte, unser jeziger Zeitlauf, heifst Kali-Yug, d. h. der verringerte Zeitlauf. Er soll, sagen sie, 400,000 Jahre dauern, von denen 5000 verflossen seyen. Das Leben der Menschen erstrekt sich nicht höher als 100 Jahre. Sie klagen, es nehme die Bosheit der Menschen zu, ihre Gestalt nehme ab, und zulezt sollen sie so klein seyn, dafs der Mensch später Zeit eines gehakten Stabes bedürfen werde, um die Frucht der kleinen Eyerpflanze zu pflüken. Solche vier Yugs machen eine Kalpa aus. Majers Darstellung

(Brahm. S. 67.) weicht von der hier gegebenen hauptsächlich nur in der Angabe der für uns ohnedies bedeutungslosen Zahlen ab. Die Summe der in den Yugs enthaltenen göttlichen Jahre beträgt nach ihr gerade zwölftausend, oder ein Zeitalter der Götter, aber die folgenden Zeitalter der Menschen werden immer verkürzter, und das Verhältnifs bleibt im Ganzen dasselbe. In vier Zeitalter, jedoch von gleicher Länge, theilt auch das Persische System die Dauer der Welt, oder die zwölftausend Jahre, die der Herrschaft des Ormuzd und Ahriman gegeben sind. In dem ersten Zeitalter herrscht Ormuzd allein, in dem zweiten wird Ahriman schon wirksam, doch bleibt er noch untergeordnet, im dritten herrschen beide gemeinschaftlich, und im vierten hat das böse, zerstörende Princip die Oberhand, und führt das Ende der Welt herbei. Rhode Zends. S. 163*). Unstreitig ist es eben diese Orientalische Lehre, die wir in der Griechischen Mythologie in dem bekannten Mythus des Hesiod von den fünf Weltaltern Hausl. v. 108. sq. wiederfinden. Zuerst war ein goldenes Geschlecht der Menschen, von Kronos beherrscht, ohne Arbeit und Leiden. Darauf erschuffen die Bewohner des Olympos ein anderes, von jenem sehr weit ausartendes, aus Silber. Dann erschuff wieder ein drittes Geschlecht der Menschen Zeus der Vater aus Erz, ungleich dem silbernen völlig, ein grausames, gewaltsames, welchem des Ares Jammergeschäft oblag. Das vierte war edler und gerechter, nämlich das göttliche Geschlecht der Heroen der Vorwelt. Das fünfte aber ist ein eisernes und gänzlich verderbtes, das jezige Menschengeschlecht.

*) Als goldenes Zeitalter schildert die Perser Sage das Zeitalter Dschemschid's, unter welchem, dem Vater der Völker, dem Glänzendsten der Sterblichen nicht Alter nicht Tod war. Rhode. S. 107.

Das Verhältnifs, in welchem diese fünf Geschlechter, einzeln betrachtet, zu einander stehen, in Erwägung zu ziehn, erfodert unser Zwek nicht. Doch wollen wir die scharfsinnige Untersuchung nicht unerwähnt lassen, durch welche Buttmann in diese Frage eingegangen ist. S. Ueber den Mythus von den ältesten Menschengeschlechtern, in den Schriften der Berl. Akad. 1814 — 15. Nach den Hauptsäzen dieser Abhandlung bildeten die drei ersten Geschlechter, die Hesiod nennt, den eigentlichen in sich vollständigen Mythus. Das Misverhältnifs, welches bei dem vierten Geschlecht in die Augen fällt, indem es nach keinem Metalle benannt ist, und weit gerechter und trefflicher auftritt, als das vorhergehende, wird dadurch gehoben, dafs man das vierte und fünfte Geschlecht als eine erst hinzugekommene Anwendung des alten Mythus auf die wirkliche Welt ansieht, um die Lehre wirksamer darzustellen, dafs, wenn die Bosheit ihren Gipfel erreiche, die Götter die Menschen vertilgen, da Apollodor das eherne Geschlecht durch die Deukalionische Flucht umkommen läfst. Zwischen dem zweiten und dritten Geschlecht nimmt Buttmann keine Abstufung an, sondern beide können, da das silberne bei Hesiod eigentlich einen Gegensaz zum goldenen macht, nach seiner Ansicht nur neben einander gedacht werden, um den Übergang vom Guten ins Böse als einen Verfall in zwei entgegengesezte Extreme, die träge Weichlichkeit, und die freche Gewaltthätigkeit darzustellen. So steht nun ein Unterdrüker-Geschlecht, das alles übte, neben einem Schmerzen-Geschlecht, das alles duldete, wie in der Hebräischen Sage, die Buttmann vergleicht, neben dem Schmerzensmann Abel der Lanzenmann Kain steht, die Söhne Adams, des Repräsentanten des goldenen Geschlechts. Es erhellt von selbst, dafs auch bei dieser Kritik der dogmati-

sche Gesichtspunct vollkommen bestehen kann, unter welchen wir diesen Mythus gestellt haben. Gleichwohl können wir uns von der Voraussezung nicht ganz trennen, dafs die Orientalische Lehre von vier Weltaltern auch die Grundlage des Hesiodeischen Mythus gewesen sey. Die die Analogie der Aufeinanderfolge störende Einschaltung des vierten Geschlechts bei Hesiod ist vielleicht aus dem den Griechen eigenthümlichen Heroenbegriff zu erklären. In jedem Fall scheinen uns die Dämonen ein Beweis, dafs auch hier Orientalisches und Griechisches in einander geflossen ist.

Um nun aber die bisher zusammengestellten historischen Elemente, aus welchen die Lehre des alten Religionssystems über die Natur des Menschen zu construiren ist, in einen allgemeineren Gesichtspunct zusammenzufassen, so ergiebt sich wohl aus dem Angegebenen hinlänglich, dafs der allgemeine Unterschied, welchen wir bisher zwischen der Orientalischen und Griechischen Denkweise durchzuführen gesucht haben, auch in dieser Lehre dadurch bezeichnet werden darf, dafs wir jene die ideal-realistische, diese die real-idealistische nennen. Die Orientalische Ansicht geht von einem höhern und vollkommneren Zustand aus, von einem idealen Seyn, und betrachtet das zeitliche Leben schon in seinem ersten Anfangspunct als einen Zustand der höchsten Beschränktheit und Endlichkeit, als einen Abfall aus der höhern Welt. Wie die reale Welt überhaupt die endlich gewordene Intelligenz ist, so ist auch der Mensch das real und endlich gewordene Ideale. Die Griechische Ansicht aber, die überhaupt vom Realismus ausgeht, indem sie die göttliche Intelligenz aus dem allgemeinen Urgrund alles Seyns sich erst entwikeln läfst, sezt den Menschen ursprünglich in einen Zustand sich selbst genügender Vollkommenheit, als ein freies, selbstständiges Wesen,

welches nichts Höheres über sich anerkennen zu müssen glaubt. Die eine Ansicht geht aus von der Einheit des Menschen mit Gott, die andere von dem völligen Auseinander-seyn und Für-sich-bestehen beider. Nach der einen wird die Verbindung des Menschen mit Gott durch den Eintritt in das zeitliche Leben gelöst, nach der andern soll sie erst im Verlaufe desselben angeknüpft werden. Das religiöse Bewufstseyn, das nach der einen Ansicht in dem ursprünglichen Zustand des Menschen in dieser Welt verdunkelt ist, soll nach der andern überhaupt erst in ihm gewekt und anerkannt werden, indem sie nicht wie jene die Gottheit als das absolut Seyende sezt, sondern als das zum absoluten Seyn Werdende. Dieselbe Verschiedenheit beider Systeme ergibt sich uns, wenn wir sie auf den Begriff der Freiheit beziehen. Indem die Orientalische Ansicht die Gottheit als das Erste und Absolute sezt, als das allein Positive und Seyende, so kann die Freiheit, d. h. das individuelle für sich Seyn nur als eine Negation erscheinen, oder als ein Abfall vom Absoluten, als ein wesenloses Bild des wahrhaft Seyenden. Und wie dieser Abfall selbst so wenig den Character einer freien Handlung an sich trägt, dafs er vielmehr ganz ausserhalb der Sphäre des Selbstbewufstseyns fällt, so ist auch jedes individuelle Seyn und Handeln des Menschen im Zustande der Endlichkeit, in dieser Welt, die ja nur eine Schatten- und Scheinwelt ist, an sich genommen eine eitle der wahren Realität ermangelnde Erscheinung, ausser sofern die in der sinnlichen Ansicht des Menschen so gewöhnliche Unterordnung des Idealismus unter den Realismus auch hierin das Endliche und Reale für das Wahrhaft Seyende nimmt. Eigentlich aber kann diese Ansicht die Freiheit nur insofern statuiren, als sie die Gottheit zugleich als die Ichheit sezt, und Göttli-

ches und Menschliches in der Einheit eines höheru Bewufstseyns zusammenbegreift, weswegen der Mensch nach der Indischen Lehre Brahma selbst ist, nach der Persischen vermöge der ewigen Fervers in der idealen Welt des Ormuzd lebt. Die Griechische Ansicht aber sezt, indem sie den Menschen ursprünglich zu einem für sich bestehenden Wesen macht, das Positive in die Idee der Freiheit, und wenn auch dieser Begriff in dem Grade eingeschränkt werden mufs, in welchem der absolute Begriff der Gottheit zu seiner Entwiklung kommt, so besteht doch die Modification nur darin, dafs, wie die Griechische Religion den Begriff der Gottheit selbst aus dem ethischen Gesichtspunct auffafst, so auch an die Stelle des physischen Begriffs der Freiheit, oder des unabhängigen für sich Seyns, der ethische gesezt wird. Der Mensch ist demnach zwar seiner ganzen Natur nach ein schwaches, von der Gottheit in allem abhängiges Wesen, aber das Vermögen der freien Selbstbestimmung des Willens zum Guten oder zum Bösen ist ihm keineswegs abzusprechen. In dieser Hinsicht ist der Mensch den ethischen Gesezen der Gottheit, welche ihn für jede Übertretung derselben bestrafen kann, unterworfen. Wie wir oben die eigenthümliche Bedeutung der Idee der Freiheit in dem Griechischen Religionssystem in Beziehung auf die Lehre von der Vorsehung und dem Schiksal zu zeigen gesucht haben, so ergiebt sich uns nun dieselbe Idee auch von dem Standpunct des Menschen aus*), und die ethische Tendenz macht, wie in

---

*) Ueber die Griechische Lehre von der Freiheit des Menschen von diesem Standpunct aus, vergl. man auch Il. XIX. 86. coll. Od. I. 32. Il. IX. 411. Auch solche Stellen, wie z. B. Aesch. Pers. v. 91. (cfr. Soph. Antig. 620.) „Aber der himmlischen Täuschung Welcher der Sterblichen flieht ihr Sich mit leichtem Sprung entraffend? Denn ihm freundlich

der Lehre von der Welt, so auch in der Lehre von dem Menschen den eigenthümlichen Character des Griechischen Religionssystems aus. So stellen sich uns demnach wieder zwei verschiedene Richtungen dar, welche das Orientalische und das Griechische Religions-System verfolgt. Nach dem Orientalischen System ist der Mensch als intelligentes Wesen mit der Gottheit Eins, da aber das Ideale sich in dem Realen objectivirt, so stellt sich die absolute Intelligenz, wie in der realen Welt, so auch in der menschlichen Individualität dar. Wird nun in der zum Realismus übergehenden Ansicht der Völker die menschliche Individualität, die nur in der Einheit mit Gott bestehen kann, mehr und mehr als ein für sich bestehendes Seyn genommen, so ist der äusserste Punct dieses Realismus die Griechische Ansicht, die den Menschen rein für sich sezt, in der völligsten Entäusserung von der Gottheit, oder dem Idealen, welche nicht einmal mehr als ein Abfall angesehen wird, sondern als ein ursprünglich bestehender Zustand. Der Mensch ist also das Reale auf dieselbe Weise, wie in Beziehung auf die Welt das Chaos das Reale ist. Da aber das Reale, sofern es die Natur des Menschen ausmacht, nicht als ein rein Reales genommen werden kann, sondern, wie ja auch mit dem Chaos der Eros verbunden ist, von der Idealität des intelligenten Bewufstseyns nicht getrennt werden darf, so kann nun das auf die Natur des Menschen bezogene Reale nichts

---

schmeichelnd Lokt sie den Menschen hinab In der Nez' Umstrikungen, Von wannen nimmer sein Fufs Ihn dem Verderben entreifst," sind nur von einer selbst verschuldeten Verblendung zu verstehn. Wer einmal das Böse in sich aufgenommen, mufs sich immer mehr gefangen geben. Das ist der Haug zum Realen, in welchem zulezt das Ideale untergeht.

anders seyn, als das sinnliche oder niedere Selbstbewufstseyn, welches das höhere oder religiöse nur erst noch als schlummernden Keim in sich schliefst, wie wir es oben in Prometheus nachgewiesen haben. Der Idealismus aber, wenn er den äussersten Punct seiner Entäusserung im Realismus erreicht hat, hat die Nöthigung in sich, von diesem Punct aus dahin wieder zurükzustreben, wovon er ausgegangen ist. Daher mufs das sinnliche Bewufstseyn, das zuerst als ein rein für sich bestehendes gesezt ist, das höhere oder religiöse mehr und mehr in sich aufnehmen, und wie sich dieses in dem sinnlichen verdunkelt hat, so mufs sich dieses in umgekehrter Richtung wieder zu jenem verklären. Der Begriff der individuellen Freiheit, welche auf dem Puncte, von welchem die Orientalische Ansicht ausgeht, als ein Kleinstes gesezt ist, und im Begriffe der Gottheit unterzugehen scheint, dann aber auf dem Puncte, welcher in der Mitte zwischen der Orientalischen und Griechischen Ansicht ligt, im höchsten Grade ihrer Selbstständigkeit, als ein Grösstes erschien, wird in der Griechischen Ansicht wiederum mit dem Begriffe der Gottheit in eine Einheit verknüpft, aber nur so, dafs, wie es die ethische Ansicht, die den Begriff der individuellen persönlichen Freiheit nicht aufgeben kann, mit sich bringt, beide Begriffe im Bewufstseyn ebenso auseinander gehalten werden, als sie in demselben sich ausgleichen. Dies ist der Unterschied des pantheistischen und ethischen Idealismus, auf welchen der Unterschied der Orientalischen und Griechischen Denkweise zurükkommt. So betrachtet läfst sich der Gegensaz zwischen Gott und dem Menschen auf den Gegensaz zwischen Gott und der Welt, wie wir ihn oben bestimmt haben, zurükführen, nur mit dem Unterschied, dafs er im Menschen zu einem individuellen durch das Bewufstseyn

vermittelten wird. Je tiefer der Gegensaz zwischen Gott und dem Menschen aufgefafst ist, um so lebendiger drükt sich auch das Gefühl der Abhängigkeit des Menschen von Gott aus. Das tiefste Gefühl dieses Gegensazes aber, das dem Christenthum eigenthümlich ist, blieb der Naturreligion in dem Grade fremd, in welchem ihn der strenge Begriff der Sünde noch fehlte.

Der Begriff der Sünde führt uns in Hinsicht des ethischen Characters der Naturreligion, welcher, wie weit er in ihr stattfand, an diesem Begriff am meisten zur Erscheinung kommen mufs, vom Standpunct des Menschen aus, auf dasselbe Resultat das sich uns aus der Entwiklung der von der Naturreligion aufgestellten Idee der Gottheit ergab. Der Begriff des Ethischen war in dieser, wie in jener Hinsicht, noch schwankend und unbestimmt. Der ethische Begriff der Gottheit stellt sich uns in der Naturreligion, wie wir oben gesehen haben, am unmittelbarsten in dem Begriffe der göttlichen Strafgerechtigkeit dar, der Begriff der Strafe aber ist es, welcher zwischen den Begriff der Sünde und den Begriff der göttlichen Gerechtigkeit hineintritt. Wie schwankend und unbestimmt aber auch der Begriff der Strafe in der Naturreligion genommen war, ergibt sich aus dem ihm correspondirenden Begriff der Sünde von selbst. Wie die Sünde mehr nur in das Aeussere der Handlung gesezt wurde, so wurde auch die Strafe auf das äussere Uebel bezogen, und darin ligt haupsächlich auch ein Grund, warum das von der Naturreligion überall richtig angenommene Verhältnifs zwischen Sünde und Uebel, oder zwischen dem ethischen und physischen Bösen, welches nur in Beziehung auf das Ganze als ein nothwendiges gedacht werden kann, durch die Beziehung auf einzelne empirisch gegebene Fälle zu einer willkührlich angenom-

menen Verbindung wurde; wie soviele Beispiele, an welche wir hier nur im Allgemeinen erinnern dürfen, darthun, nach welchen die strafende Gerechtigkeit der Gottheit zwar in das äussere Leben thätig eingreift, der Zusammenhang aber zwischen der Sünde und dem damit verbundenen Uebel nur als ein zufälliger und willkührlicher erscheinen kann. Am reinsten stellt sich uns der Begriff der Strafe in den Erinnyen dar, sofern diese, ihrer mythischen Form entkleidet, die innere, mit der Sünde nothwendig verbundene, sittliche Misbilligung des Gewissens als das die Sünde unzertrennlich begleitende Uebel vorstellen. Man vergleiche oben S. 349.

Berichtigungen.

S. 2 Lin. 2 l. st. beschrieben: beschreiben.
— 4 — 6 - - das: dafs
— 9 ist unten nach den Worten: „auf eine sehr“ die Linie ausgelassen: bemerkenswerthe Weise. Wenn endlich Hermes auch
— 26 unten l. st. w: wie
— 30 L. 11 - - die: der
— 36 — 12 - - das: des
— — — 24 - - welchen: welchem
— 55 — 32 - - אר: צור (Zor, Tyrus)
— 76 Anm. 6 - - ανυϑ.: αναϑ.
— 78 — 20 - - ה: ח.
— 82 — 13 - - רוה: רוח
— 99 — 30 - - εστα: ἑστια
— 103 — 28 - - wie: wir
— 112 — 26 - - חרש: חרש
— — — 35 - - ן: ן. Ebendaselbst und im Folg. sollte einigemal ein ע stehen.
— 115 — 5 - - Dyonifos: Dionysos,
— 129 — 5 - - der zweite April: der zweite, der April
— 133 — 29 - - Εστα: Εστια
— 141 — 25 - - Josios: Jasios
— 224 — 16 - - Weltgott: Weggott
— — — 33 - - Abtheil.: Abhandl.
— 236 — 34 - - mufs, vor: mufs vor
— 249 Anm. 12 - - σετργω: στεργω
— 250 — 6 - - Steile: Stelle
— 260 — 2 - - reichs. „Dens: reichs.“ Dens. u. l. 4: „Als.
— 262 — 5 - - κρυπτεαι: κρυπτεται

— 277 — ult. - - immer: nimmer
— 278 — 8 - - kosm.: kosm. Wesen
— 283 — 26 - - Pelin: Pelion
— 285 — 9 - - επετατει: επεστατει
— 287 — 31 - - weiter: wieder
— 306 — 19 - - und: oder
— 312 — 34 - - das: dafs
— 371 — 36 - - metaphischen: metaphysischen
— 384 — 1 - - ισχον: ισχυν
— 385 — 25 - - wenigsten: wenigsteus
— 386 — 2 - - hürneren: hürnenen
— 398 — 6 - - die: der
— — — 28 - - Neide: Strafe
— — — 29 - - Streite: Neide

Zusäze. Zu S. 100. Zu den Zügen, in welchen sich der ächt humane Begriff des Griechischen Zeus aufs schönste ausgebildet hat, gehört auch der in der Odyssee besonders mehrmals, wie z. B. VI. 207. vorkommende, dafs Zeus alle Fremde und Arme angehören, d. h. alle, deren Hoffnung allein in dem Glauben an die himmlische Vorsehung ruht.

Zu S. 105. Anm. Il. XIV. 346. Diese Stelle ist für den Begriff der mystischen Ehe deswegen besonders wichtig, weil der Dichter die Here, als sie im Begriff ist, sich mit Zeus zu verbinden, sagen läfst, sie gehe zu Okeanos und Tethys, ihren Eltern, um ihren alten Zwist auszugleichen, v. 200. u. 301. Es ist dies eine der tiefern Andeutungen, wodurch die ethisch-persönliche Ehe der mythischen Götter, deren Naturbegriff übrigens auch daraus noch hervorleuchtet, dafs auf des Gargaros Höhen unter dem bräutlichen Lager die Erde grüne Kräuter und Blumen hervorsprossen liefs, auf den dynamischen Gegensaz der Naturprincipien, als den höhern Realgrund und das Vorbild der eigentlichen Ehe, zurükgeführt wird.

Zu S. 147. Neben dem Germanisch - Griechischen Hermes mag auch der Thracische bemerkt werden, Herod. V. 7. in einem an den Orient stark erinnernden Abschnitt. c. 3 — 9. Die Könige behaupteten von ihm abzustammen; hatten sie vielleicht auch einen Namen, wie Brahmanen, Germanen, Teutonen?

Zu S. 389. sq. Ueber den Mythus von Prometheus, so wie die Kabiren S. 66. vergl. man nun besonders F. G. Welker die Aeschylische Trilogie Prometheus und die Kabiren-Weihe zu Lemnos. 1824. Wir bedauern namentlich auf diese Darstellung des Prometheus, die richtigste, sobald der Mythus nur isolirt betrachtet wird, nicht mehr Rüksicht nehmen zu dürfen. Möge dem Verf. die Vergleichung seiner Ansichten mit den unsrigen dasselbe Interesse gewähren, das wir auch schon bei flüchtiger Einsicht seines trefflichen Werkes gefunden haben.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Baur, Ferdinand Christian

Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Alterthums in zwei Theilen

Bd.: 2,1

Stuttgart 1825

Bamberg, Staatsbibliothek -- Myth.o.7(2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11755324-4